

لهزي برغسون

عضو الأكاديمية الفرنسية والأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية

رِسَالَتُهُ
فِي

مُعْطَيَاتِ الْوَجْدَانِ الْبَدِيعِيَّةِ

ترجمة
كمال يوسف الحاج

115

رِسَالَتِ
فِي

مُعْطَيَاتِ الْوَجْدَانِ الْبَدِيَّةِ

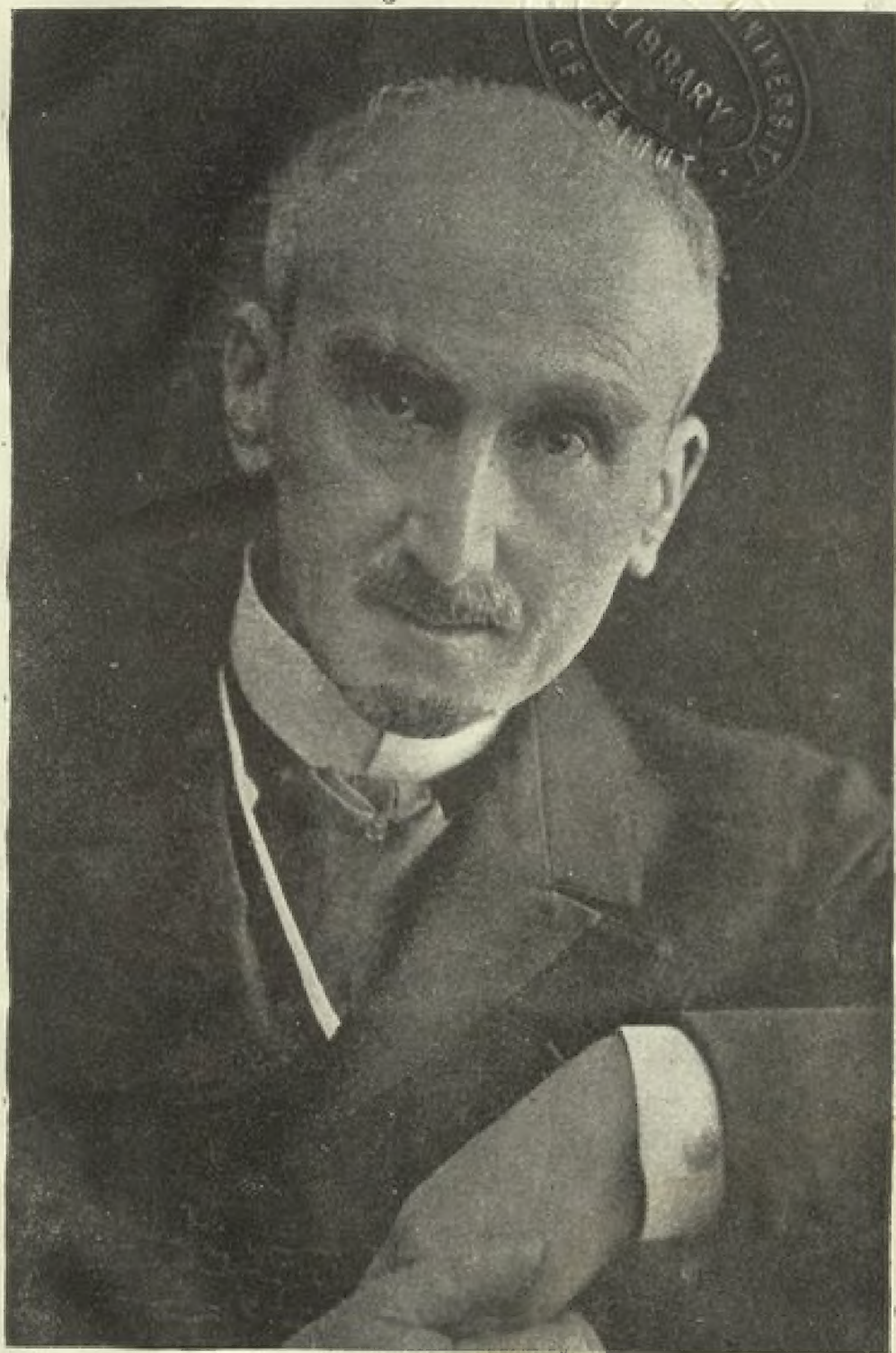
هذه الترجمة الى اللغة العربية من
كتاب هنري برغسوت

« رسالة في معطيات الوجدان البدئية »

قد سمحت بنشرها دار النشر

الكان - المطابع الجامعية الفرنسية -

صاحبة مؤلفات برغسوت .



هنري برغوبه (١٨٥٩ - ١٩٤١)

194.9

B49cA

C.1

لهزي برغسون

عضو الأكاديمية الوطنية للعلوم والآداب والعلوم الإنسانية



رسالة

في

مُعْطَيَاتِ الْوَجْدَانِ الْبَدِيعِيَّةِ

ترجمة

كمال يوسف الحاج

Gift. Translation. Cat. May 1946

59950

مَنْشُورَاتُ مَكْتَبِ الْفَيْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ

١

تقدمة المترجم
إلى المستشرق الإفريقي الكبير
لويس ماسينيون

الذي أوقفني ، بعرفته الدقيقة للتراث العربي ولغة
الضاد ، على واجباتي نحو لبنان والشرق العربي ،
والذي كشف لي ، بنزعة الصوفية ، عمّا للعاطفة
الدينية من أهمية في تقويم أعوجاج هذا العالم
المادي بتفكيره وإنهاضه من عثرته الكفرية الجامحة .

احترام ومعرفة جميل

محمد باقر

مقدمة المترجم

من الانفس ما تهبط العالم غلاية ، مرهقة الذهن ، بعيدة الوعي ، فاذا هي كالمصابيح يعكس عليها النور الالهي الفاضل كي يتندي بها غيرها الى غاية الحياة . تلك هي الانفس العبقريّة المختارة التي تعرف الحق والحق بجررها ، فلا يحصرها الزمان ولا يأسرها المكان لانها في كل زمان ومكان ، بل فوق الزمان وفوق المكان . هي تلك التي تنفذ كالسهم الحاد الى مكمن اليقين ، وتنش ككنز الحقيقة لتذيعه صرفاً على الازمان والاجيال ، هي تلك التي تكب الانسانية على رشحات اقلامها كي تنندي في دياجير هذه الحياة الى بصيص من نور الفلك الاعلى .

من تلك الانفس الحارة الفيلسوف الافرنسي الكبير هنري برغسون ، وقد جاء الارض قبساً من نور العلاء في وقت اعتنت فيه الانسانية ككفراً ، وغطت نعمة ربها بسبب ما اضلّها من فلسفات حسيّة مادية . وقد كان الفكر ، يوم اعتلى برغسون منصة الفلسفة ، يتخبط في حلك دامس من الشك طيلة القرن التاسع عشر ، فاسرع هذا الفيلسوف الى اقالة الروح من عثارها في شرك الحواس ، وانهاض الانسان من المادة التي تحكمت به . واذا القينا نظرة عجيلى على تاريخ الفلسفة منذ اقدم عصورها حتى ظهور البرغسونية ، تبرز لنا عند الاغريق فلسفات كليّات عقلية ، ومثل* مطلقة ، وبرهانات قياسية* . فهي جدلية* الطابع مثالية* عند افلاطون ، وتغيّر ككيفي* للمادة والطبيعة عند ارسطو . ذلك كان بالاجمال مصاص الفلسفة اليونانية .

* ان الكلمة المرفوقة بهذه العلامة تجد معادها الافرنسي في آخر الكتاب .

بعد ذلك منحنية الرأس خاشعة لصدق منبعها وقوة مغرسها .
وهكذا كان لبرغسون ازمة فكرية حدثت له في كلارمان فران
(CLERMONT-FERRAND) اخرجته بذلك من تيهانه العقلي والنزاعه
الفلسفي ، فاذا به يحمل مشعلاً خالداً الى عالم الفكر . وقد ساعده
على هذا الانفتاح الباطني مركز البلدة عينها ، وهي من الاماكن التي
تدفع بالانسان الى التأمل والتقصي . ولم من مرة بعثت هذه البلدة الى
الكثيرين من المفكرين اشراقاً داخلياً كان له الاثر البعيد في تاريخ
الفن والفلسفة . وحسبنا تذكراً فقط بعقريه (بلاز بسكال) هذا
الجناب الخالد الصامد على مكر الحقب ، وعقريه (رامو) في الموسيقى
وهو الذي كتب مؤلفه المعروف عن التناغم . ولم أنس برغسون من
هذا التأخي بينه وبين الطبيعة ، لا سيما وقد كان يشعر بالتمس الحفيف
الذي تتمتع به ذكريات (بسكال) الرابضة في ذاك الجو الساكن ،
كأنها اسلاك خفية تشد هاتين الروحين بعضها الى بعض فوق الزمان
وفوق المكان ، فيتواصلان ، ولغتها الصمت ، بالمكاشفة الباطنية من
خلال الازمان والاجيال . وقد ترك لنا احد تلاميذ برغسون وصفاً
لهذه الازمة الفكرية قال في آخره : « كان هنري برغسون يستعذب
التزهات القصيرة المريحة للجسم بتمرير صحي دون ان يشط الفكر
تأثراً يجيد المناظر الخارجية . وكثيراً ما كان يتجاوز شارع طرودان
(TRUDAINE) بعد خروجه من اللبسا حيث كان يسكن ، فيستسلم
الى سائلية الاحلام . وقد اتفق له مرة ، بعد انتهاء الدرس ان يسط
الى تلاميذه برهنة (الايليين) فانبلجت فجأة فكرته الرئيسية في
فلسفته ، وتبلورت في قرار نفسه (١) . « ولا شك بان فكرة الدوام
انما هي نقطة الارتكاز في هذه الفلسفة وعمادها الاول . وقد تضاربت
الآراء كثيراً ، وتناحر الباحثون عن جذور هذا الصرح الفكري
الشاق ، وتخطت النقاد في ديجور الشرح والتعليق ، حتى اسرع
برغسون في آخر الامر الى كشف القناع بنفسه عن هذا اللبس
والاهاام ، فكتب الى هرلد هوفدنج (HERALD HOPFDING) سنة ١٩١٦
رسالة جاء فيها ما يلي : « ان كل مجمل تلخيصي لنظرياتي يفسدها في
مجموعها ، ويعرضها في عرقي بذلك عينه لانتقادات جمة ، إن لم يتمركز

(1) LA PENSÉE D'HENRI BERGSON, par Joseph Desaymard
p 11. Paris Mercure de France 1912.

دفعه واحدة ويرجع دائماً الى ما اعتبره انا محور مذهبي الفلسفي اي
حدس الدوام (١). « فلا حاجة بعد ذلك الى التنبه والبحث بعيداً
عن الفكرة المحورية التي انطلق منها برغسون في بناء هذا الصرح
الفكري. ولذلك آثرنا ترجمة هذا الكتاب الحاي على فكرة الدوام،
لأنه الخطوة الاولى في رحلتنا البرغسونية هذه .

اما من حيث مركز هذا الكتاب في تاريخ الفكر الانساني فهو
كما يلي : ان علم النفس الحالي يعمل على اثبات كوننا ندرك
الاشياء الخارجية ، اي العالم المادي ، من خلال (انا)، وبذلك يصعب
علينا كثيراً ادراك الطبيعة كما هي بل كما تصطبغ بوجودياتنا من
خلال غشاء النفس. وهكذا تفسد المظاهر الخارجية فلا نعود ندركها
في واقعها بل وفقاً لما تتلون به على ضوء حالاتنا النفسانية . هذا
موقف علم النفس اليوم وهو بذلك يقتفي اثر الفيلسوف الالماني
(كانت) في كتابه (نقد العقل الصافي*) . وقد تراهي لبرغسون
ان ثمة مجالاً آخر لطرح المشكلة على انفسنا بطريقة معكوسة ،
والنساؤل هل اذا كانت (انا)، التي نظن بانها في متناول يدنا مباشرة،
لا ندركها في الاعم الاغلب من خلال الطبيعة الخارجية التي ترجع لنا
ما استدانته منا ، مشوهاً بطابعها المادي . فاذا صح هذا الافتراض
يستعسر علينا الوقوف على حقيقة (انا) في استلوانها الخاص لانها
تكون قد لقيت بميزات العالم الخارجي . وهكذا نتعرض بدورنا
لتلون (انا) وفقاً للاطار الذي نضعها فيه وهو المادة . فاذا كان العالم
الخارجي مادة، والمادة في المكان ، والمكان يخضع للقياس والتجزئة
لانه جامد لا يدوم ، وبذلك يناخ لسطوة العلم ، والعلم لا يقبل الا
الجبرية في المظاهر الخارجية ، كان من الواجب علينا ان نسلخ (انا)
عن المكان لأنها دوام ، والدوام كثرة متغيرة الاجزاء خلافة
كيفية، لا كثرة عديدة فضائية، وبذلك تسمرد وجدانياتنا على الجبرية،
وتثبت فكرة الحرية . هذه هي المشكلة التي يجاها برغسون في هذا
الكتاب مشكلة الحرية النفسانية كما يقول هو في مقدمته (وقد ولينا
وجهة بحثنا نحو مشكلة وقع اختيارنا عليها من بين عرمة المشاكل ،
وهي مشكلة الحرية المشتركة بين الالهيات وعلم النفس . وستنقود

(1) CITÉE DANS « BERGSON » par Jaques Chevalier p. 72
Librairie Plon 1938.

دراستنا للدلائل بان كل جدل يحتدم معبأه بين الجبريين وخصوصهم يستلزم التباساً سابقاً بين الدوام والمكان ، بين التعاقب والتعاصر ، بين الكيف والكم : فاذا انحسرت هذه الشبهة ، وازيح عنها اللبس والغموض ، قد تزول الاعتراضات القائمة في سبيل الحرية وتعريفاتها لها ، وتلاشى معضلة الحرية ذاتها الى حد ما (.

هذه لمحة عجلت عن مركز البرغسونية في تاريخ الفكر ، وعن مركز هذا الكتاب في تاريخ البرغسونية . على انني لا انكر ما قاسيت من المتاعب ، وصادفت من المصاعب في شق هذا المسلك الوعر الثالث . فقد ارتطمت بشقى العرافيل لفتح جبهة جديدة لما تزال بكراً حتى الآن في الشرق العربي في عصر المخطاطة الفكرية . وكادت تخونني قواي ، وتقعدني الذرائع ، وتتقاعس همتي لو لم يثبت قدمي ما يستحرج في باطني من رغبة الى تفهم التراث الغربي ، ونقله الى لغتي العزيزة ، لانماء ثروة ادبنا وتفكيرنا . فعسى ان يكون الله قد اسبغ على هذه الترجمة من السلامة ما يمنحها رضى المنصفين من جهابذة الفكر ومناصرة المشتغلين بهذه الصناعة . ولا يسعني في الختام ، وانا امام واجب مقدس ، الا ان اقر بفضل المستشرق الافرنسي الكيولويس ماسينيون لما ابداه من العناية الخاصة في الاطلاع على هذه الترجمة وتنقيح بعض المصطلحات الفلسفية . وقد كان لاستاذي الكابتن فيليب بيانكي ومدامته ، وللسيد جورج بونور وجان غوليه اليد الطولى في نشر هذا المجهود وابرازه الى عالم الفكر العربي . فانا مدين لهذه الشخصيات الكريمة لمساعدتها اياي في تحقيق هذه الامنية الفكرية العزيزة على كل ناطق بالضاد .

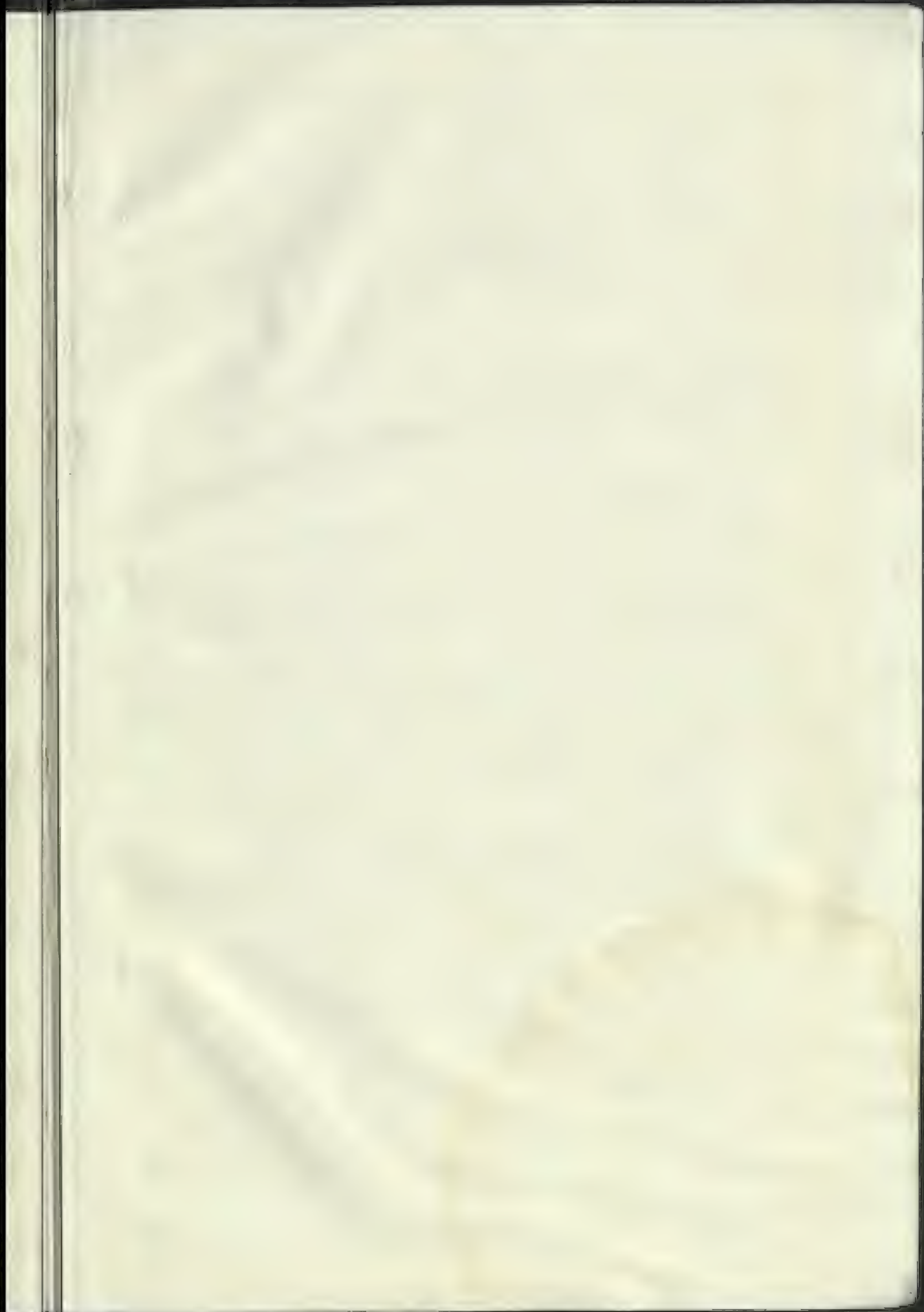
تشرين الاول سنة ١٩٤٥

كمال يوسف الحاج

تَصْدِيرُ

نبتّر عن آرائنا اضطراراً بالفاط ، ولا نفكر الغلب الايجابين
الا تفكيراً فضائياً ، وبعبارة اخرى ان اللغة نوحنا على ان نجعل
بين افكارنا ذلك التشاكل عينه ، وتلك الفوارق (الجليلة الدقيقة) ذاتها
التي نقيسها بين الاشياء المادية . ان هذه التسوية نافعة في حياتنا
العملية ، ولازمة في أكثر العلوم . غير انه يمكننا التساؤل هل اذا
كانت الصعوبات النيرة التي تثيرها بعض المشاكل الفلسفية لا تخرج
عن مسكننا الشديد برصف المظاهر اللامكانية في حيز المكان ، وهل
اذا مسكننا لا نصرم حبل تلك العراقل اجانباً بتناقضنا عن الصور
النخبية التي نخدم حولها تلك المشاحنات . فعندما نترجم اللامتناه
بالمعتمد ، ونعبر بالكلم عن الكيف ، فبين التناقض عكساً في قلب
المشكلة المعطاة من جراء هذه الترجمة المشوّهة ، هل نخرج بعد ذلك
من رواية التناقض لامية مسكننا في الحقل التي نستخرج بها هذه
المشكلة ؟

لقد ولينا وجهة بحثنا نحو مشكلة وقع اختيارنا عليها من بين
عزلة المشاكل ، وهي مشكلة الخربة المتفرقة بين الاكوان وعلم
النفس . وسنقوم دراستنا للاول . بان كل حقل نخدم مساهمة بين
الخبريين وخصوصهم بنظام التماسك سابقاً بين الدوام والمكان ، بين
التعاقب والتعاصر ، بين الكيف والكلم : فاذا اغبرت هذه الشبهة ،
والزبح عنها التبر والفروض ، قد تردول الاعتراضات القائمة في سبيل
الحرية وتعليلاتها ، وتنتشش مضمة الحرية ذاتها الى حدّ ما .
وقد خصصنا الفصل الثالث من دراستنا هذه لتلك البرهنة ، (مسأ)
الفصلان الاولان اللذان بحثنا فيها عن السدة والدوام فيها بمثابة
مدخل له .



الفصل الأول في تدرج الحالات النفسية

في المتقدم والمقدم نقرأ عادة بأن حالاتنا الوجدانية : كالاحساس ،
والعواطف ، والاشواق ، والجهود ، تقبل الزيادة والنقصان ، وبذلك بعضهم
ايضاً إمكانية القول عن احساس ما انه يفوق شدة احساساً آخر من جنبه
مثنى ، وثلاث ، ورباع . وسأقي فيما بعد على درس هذه النظرية الأخيرة التي
يترجح بها علماء النفس الطبيعيون ، ولكن خصوم علم النفس الطبيعي* انفسهم
لا يرون غضافة في التكلم عن احساس ما أنه يربو على غيره شدة ، او عن
جهد من الجهود انه أشد من سواه ، وهكذا يقسمون فروقات (كم) بين
حالات بطنية محضة . اما الحس المتحرك* فلا ينكس البتة عن اعطاء حكمه
في هذه القضية دون تلجيج ، فيقال اننا أشد حراً او أقل ، أكثر غمّاً او اخف ،
وهو فرق بين الأكثر والأقل لا يستنكره احد منا وان نادينا به الى منطقة
الأفعال النفسية ، والأشياء اللامتناهية . ولكن الامر لا يخلو مع ذلك من نقطة
يلابها الأهم ، ومشكلة أشد وعورة مما نتطاوله عادة .

عندما نزعج بأن عدداً من الأعداد ينفذ على سواء ، او ان جسماً من
الأجسام يفوق غيره حجماً ، نكون على ثقة بالواقع مما نتكلم لانتا نجابه في
الحالين معاً فضاءات متفاوتة كما سنوضحه بتفصيل فيما بعد ، فندعو فضاء أوسع
ذلك الذي يضم الآخر . ولكن كيف يشمل احساس ما احساساً آخر
دونه شدة ؟ هل نقول بأن الأول يستلزم الثاني ، واننا ندرك الاحساس
الاشد شرط ان نجاز غير الشدائد الأدنى من الاحساس عينه ، واننا نجابه هنا
ايضاً الى حد ما نسبة الشامل للمشمول ؟ ان هذه النظرية في المقدار المتشدد

هي نظرية الحس المشترك ، واسكن لا نستطيع شيئا تعليلا فلسفياً دون ان نزلق في عثره بوهان الدور* ، لانه من الثابت كون العدد يربو على غيره عند ما يعقبه بطريقة طبيعيه في سلسلة الاعداد ، واذا كنا قد عكنا من رصف هذه الاعداد باتساق متزايد ، فلانه يوجد فيها بينها نسب شامل لمشمول ، ولاننا نشعر بالكفاة لتعليل كيفية تقوى عدد من الاعداد عدداً آخر . فالمشكلة اذن هي ان نعرف كيف تمكن من تكون سلسلة كهذه بشدائد ليست امثاء نرصفه وبأي دليل نستبر لنعرف ان حلقات هذه السلسلة تزايد صعوداً مثلاً بديل ان تناقص ، الامر الذي يرجع بنا الى التساؤل : ماذا تتقلب الشدة مقداراً من المقادير ؟

يكون نهوباً من الصعوبة ليس غير فليزنا بين نوعين من الكم حسب عاداتنا : كم متبدد يقاس ، وكم شديد لا يقاس ولكن يحق لنا القول عنه مع ذلك انه يفوق شدة كمّاً آخر او ينقص عنه ؟ لاننا نقرّ هكذا بوجود رابطة مشتركة بين هذين الشكلين من المقدار ما دعنا نسيبها مقدارين ، وتعليلها قابلي الزيادة والتقصان على السواء . ولكن ماذا يمكن ان يكون ثمة من عام كمقدار ، بين قابل الشدة وقابل التمدد ، او بين المتمد وغير المتمد ؟ اذا كنا ندعو في الحالة الاولى كمّاً اكبر ذلك الذي يشمل الاخر ، لماذا نتكم بعد عن كم ومقدار حيث لم يعد من كبنوة للشملي والمشمول ؟ فاذا ففكن كم ما ان يزيد وينقص ، وكنا ندرك في الاكبر الاقل ، الا يكون هذا الكم بذلك عنه متداً قابلاً للتجزئة ؟ ليس من التناقض بعد ذلك ان نتحدث عن كم غير قابل للامتداد ؟ وعلى الرغم من هذا فان الحس المشترك يتفق والفلاسفة على جعل التمدد الخفض مقداراً كما هو الحال في التمدد الضريف . ونحن لا نستعمل الكلفة ذاتها فحسب ، بل تنفعل ايضاً بالتأثير ذاته ، سواء اكان تعكيرنا بدور حول شدة اكبر او امتداد اوسع ، وان لفظي « اكبر » و « اصغر » تيران فيا الفكرة عنها في الحالتين معاً . فاذا تسأل الآن على ماذا تنطوي الفكرة هذه ، بعرض علينا الوجدان صورة شامل ومشمول ، فتمثل شدة اكبر من النشاط مثلاً كخط ملفوف اكثر طولاً ، او كتابض يشغل مكاناً اوسع عندما يفت . وهكذا نجد في فكرة التمدد ، والكلفة التي نعتبر عنها ايضاً صورة الضرام حالي وبالتالي تمد فيها بعد ، او صورة امتداد مضمّر ، او قضاء منكش اذا جاز لنا التعبير هكذا بهذه الطريقة . فلنعلم ان باننا نعتبر عن التمدد بالتمد ، واننا نقابل بين شديتين ، او نعتبر عن هذه المقابلة على الاقل ، بمقدسنا الميهم لنسبة امتدادين فيها بينها . ولكن طبيعة هذه العبارة هي

التي يصعب علينا حلها .

ان الحل الذي يتبادر حالاً الى الذهن ، عندما نخوض لغمار هذا البحث ، انما هو تحديد شدة احساس ما او حالة من حالات (انا) بعدد العلل المادية القابلة للقياس ، وامتداد هذه العلل الناتج عنها الاحساس . ولا شك بان احساساً قوياً اشد هو الذي حدث او سيحدث بواسطة عدد اكبر من المصادر المشعة المتأثرة فيها بينها ، والكائنة على مجال واحد من البعد . ولكننا كثيراً ما نحكم على شدة المعلول دون ان نقف على طبيعة العلة ومقدارها . وغالباً ما نساق بشدة المعلول ذاته الى المخاطرة في التكهن عن عدد العلل وطبيعتها ، فنقوم هكذا احكام حواسنا التي تربنا العلل غائبة في بادي الامر . وعيناً بتعلل باننا نقابل اذ ذاك الحالة الحاضرة في (انا) باحدى الحالات السابقة التي نكون قد ادركنا فيها العلة والمعلول ادراكاً تاماً في آن واحد . كذا نتصرف في معظم الاحايين دون ريب ، ولكننا لا نعلل البتة حينذاك فروقات الشدة التي نقبها بين النفسانيات العيقة المستقر ، الصادرة عما لا عن سبب خارجي . ونحن لا نتورخ من جهة ثانية بل هذه الجراء في اصدار حكم من الاحكام على شدة حالة نفسانية الا عندما تسترعي انتباهنا الناجمة النفسانية فقط من المظهر ، او عندما يعسر علينا قياس العلة الخارجية التي يباطن بها هذا المظهر . وهكذا نرى بان الالم الذي يتأبنا حين ينزع احد نواحيه يربو على الالم الذي تشعر به عندما تقطع شعرة من رؤوسنا . ولا يخامر الخائف شك يوماً من الايام بان اللذة التي تخرج بها جوارحه ، حين يقف امام لوحة فنية زينة لمصور ماهر استاذ ، تفوق شدة ما يحس به عندما ينظر الى يافطة مخزن تجاري . وليس من الضروري ان تكون قد سمعنا بقوى جاذبية الالتصاق* لتثبت انه عندما نلوي لفة فولاذية نصرف نشاطاً اقل مما نبذله حين نطوي قضيباً من حديد . وهكذا نقابل غالباً بين شدة من الشدائد دون اقل تقدير منا لعدد العلل وسكل عملها وامتدادها .

ة مجال آخر ايضاً في الواقع لافتراض مماثل ادق ، نحن نعلم بان النظريات الآلية ، ولا سيما الحركية* منها ، تيل الى تعليل ما في الاجسام ، من خصائص ظاهرة وحسية ، باهتزازات محدودة تحدث في دقائق هذه الاجسام ، وان بعض ينبأون عن البرعة التي تتحول فيها الفروقات المتشعبة في الكيفيات ، اي في احساساتنا ، الى فروقات امتدادية في التمييزات التي تعقبها ، الا يجوز لنا القول باننا نحسن هذه النظريات ، وان كنا لم نقف عليها ، واننا نحس اهتزازاً اوسع في الصوت الاشد المنتشر ضمن الوسط النرج ، واننا نشير الى

هذه النسبة الرياضية الدقيقة ، على الرغم من ادراكنا ايها بابيام ، عندما نجزم بان الصوت الفلاني أشد قوة ؟ الا يجوز لنا ، دون ان نخرج الى هذا البعد ، تعبد قانون ينص بان لكل حالة وجدانية اهتزازاً يطابقها في دقائق المادة الدماغية وفولتها ، وان شدة الاحساس تقاس سعة هذه الاهتزازات الجزئية ، وتسايقها ، وامتدادها ؟ ان هذا الافتراض الاخير يوازي السابق احتمالاً على الأقل ، ولكنه لا يزيدنا معرفة في سبيل حل هذه المشكلة . فقد تكون شدة الاحساس دليلاً على وجوده عن قليل او كثير في متعضلاته ، ولكن الوجدان وحده هو الذي يشعرون بالاحساس وليس العمل الميكانيكي . ونحن نحكم ايضاً بشدة الاحساس على تراوح كمية العمل المنجز ، وهكذا نفهم الشدة اذن ، في الظاهر على الأقل ، خاصة من خصائص الاحساس ، ونظّل نطرح السؤال عنه دائماً : لماذا تقول عن شدة اقوى انما شدة اكبر ؟ ولماذا تفكر بكم اكبر ، او بكم اوسع ؟

في المساعر المعروفة وقد ترجع صعوبة هذه المشكلة خصوصاً الى اننا نطلق اسماً واحداً على شدائد متباينة الطبيعة ، فنسميها بطريقة واحدة ، كما يحدث ذلك مثلاً ، عندما تصور شدة عاطفة ، او شدة احساس ، او جهد من الجهود . ونحن نعلم ان الجهد يرافقه احساس عضلي ، وان الاحساسات ذاتها منوطة ببعض الشروط الفيزيائية التي تساهم بوجه الاحمال في تقدير اننا لشدة هذه الاحساسات . ولكن هذه المظاهر لا تحدث الا على سطح الوجدان متحققة دائماً ، كما سنراه فيما بعد ، بدراكنا لحركة ما او لشيء من الاشياء الخارجية . غير ان النفس البشرية تنطوي على بعض الحالات القائمة بذاتها ، خطأ او صواباً : كالافراح الشديدة مثلاً ، والاحزان العميقة ، والاشواق المدركة ، والانفعالات الجمالية . تلك حالات بسيطة لا يعسر علينا تحديد شدتها الصافية ، لانها خلو من كل عنصر امتدادى . وسنرى بان شدة هذه الحالات ، كيف ، وبواقع ، او تنوع تعيطغ به غرمة نفسياتنا المتراوحة فلة او كثرة ، وزيادة في الابحاح نقول : ان شدة هذه الشدة هي عدد الحالات البسيطة ، فلبية كانت او كثيرة ، التي تنسرب الى الانفعال الاحلي وتضاف اليه .

خذ رغبة من الرغبات المهمة مثلاً ، وقد استجالت بالندرج شوقاً شديداً ، ثم بان حشالة شدة هذه الرغبة كانت تقوم باديء ذي بدء على كونها تبوز لك كلنا مفروزة على حدة ، غريبة عن جميع نواحي حياتك الباطنية الباقية . ومن ثم اخذت بالتمدد بعد ذلك شيئاً فشيئاً ، متسربة الى عدد اكبر من العناصر

النفسانية ، ملونة اباحا اذا صح القول هذا بصفتها الخاصة . وها ان نظرك الى
بجمل الاشياء يظهر لك متغيراً الآن الى حد بعيد : الا تستدل على انك
مغمور بشوق حقيق تلقحت به من ارب الاشياء عينها لم تعد تطبعك بالانفعال
ذاته لا لقد انتعشت الآن جميع احساساتك وبعث افكارك حجة كلها من
مرقدتها ، فذبت فيك كهارب الحياة كأنك في ولادة جديدة . ونحن نشعر بها
بعادل ذلك في البعض من الاحلام لانستشف فيها غير العادي من المؤلف ،
ومع ذلك يرن من خلالها لا اعلم اي لحن مبتكر جديد . ذلك اننا كلما
سبرنا القور في بعيد الاعماق الوجدانية يتبع علينا اعتبار هذه النفسانيات كاشية
تحدث . فاذا قلنا بان شيئاً من الاشياء يشغل حيزاً كبيراً في النفس ، او
انه بلا الخيز كانه ، وجب علينا ان نقصد بذلك لا غير ككون هذا الشيء
قد غير تنوع الف من المداك الحسية والتذكرات العديدة فيها ، دون ان
يستشف فيها مع هذا . ولكن الوجدان المحلل ينفر من هذا التمثيل الديناميكي
وينزع نحو المعالم الواضحة والفوارق الناشئة التي يسهل عليه التعبير عنها
بالالفاظ . وهو يؤثر الاشياء المحدودة الاطارات كذلك التي نذكرها في المكان .
لذلك نفترض ، والحالة هذه ، بان رغبة من الرغبات قد اجازت عبر مقادير
تأبعت مع بقاء كل شيء آخر على غرار السابق ، كانه يحق لنا انكسر انما
عن مقدار حيث لم يعد بعد من وجود مكان او لكثرة . وكما يوجه هذا
الوجدان المحلل ، نحو مركز محدود من المتعضى ، تلك التقاضات العضلية
المزاييد عنها على سطح الجلد ليجعل في هذا المركز نشاطاً عامي التشدد ،
هكذا نراه يجمد على حدة بشكل رغبة تزايد تلك التغييرات المتدرجة التي
تحدث في العرمة المسببة من نشاطاتنا المتعاصرة . ولكن ذلك تغير في الكيف
لا في المقدار .

ان ما يجعل الامل انه تسمرى الحياة بظلمة كوننا نسج خيوط المستقبل
على نولنا الخاص وفقاً لرغائنا واهوائنا ، فيظهر لنا محاطاً في وقت واحد بهالة
من الاشكال المبهمة المسكنة بالسواء . ولئن تحققت اكثر هذه الاشكال رغبة
لدينا واقواها انطباقاً متارخاً تضطر مع هذا الى التخلي عن الاشكال الباقية ،
وبذلك نفقد منها حيزاً كبيراً وعدداً عديداً . لذا نظل فكرة المستقبل انحصار
بكثير من المستقبل ذاته لكونها مشحونة بلا نهاية من المسكنات ، فنتساج
الامل اكثر من التملك والتحقيق ، ونلأز الحلم على الواقعية .

نحاول الآن استخلاص ما يقوم عليه تزايد شدة الفرح او الحزن في ذلك
الحالات الشاذة التي لا نرى فيها البتة اتواً من الآثار المادية او دليلاً من

الفن ، وان المشاهج الفنية ليست والحالة هذه الا مسالك يستطيع بها الفنان ان يعبر عن الجميل ، وهكذا يبقى الجمال بجوهرة مغلقة علينا عاصياً مبهاً . ولكن لتسائل الآن هل اذا كانت الطبيعة جميلة خلافاً لهذا التألف البهيج الحسن الكائن في اساليبنا الفنية ، وهل اذا كان لا يحق لنا ان نعتبر الفن من ثم سباقاً في كينونته على الطبيعة الخارجية . ومن المستحسن في مثل هذا الموقف الا نتورط في الابعاد ، فنسوق درسنا وفقاً لشروط البحث القويم الصحيح ، مستكينين الجميل بأيدي ذوي يد ، في الروائع الفنية الصادرة عن نشاط مدرك واع . ومن ثم نهبط بانتقال متدرج حذق الى الطبيعة الفاتلة حسب هواها الخاص ومنازعها الشخصية . فتوى بان الفن يرمي الى ارفاد القوى العامة فينا ، او المقاومة بالاحرى في شخصيتنا ، وسوقنا هكذا صاغرين الى حالة من الطاعة التامة التي نحقق فيها تلك الفكرة الموحدة لنا ، فتتجدد والعاطفة المتعبّر عنها . واننا نعتبر في الاساليب الفنية على تلك المشاهج التي نتوصل بها عادة الى الاستواء المغناطيسي ، غير انها اخف وطأة وأكثر لطفاً وروحانية . كذا يوقف الوزن والابقاع في الموسيقى سران افكارنا واحساساتنا المألوفة يجعلها انتباهنا يتذبذب داخل اطار معين من النقاط المحدودة ، وينشطها علينا بعنف واشتداد بحيث نغلا حزناً حقيقاً لافل همس خفيف نسعه من صوت يئن . واذا كانت روحنا تتفاعل بالاصوات الموسيقية لكثر مما تنأثر باصوات الطبيعة ، فلان الطبيعة لا تخرج عن حد التعبير عن العواطف حال كون الموسيقى تؤسقتا بها عن طريق الانحاء والاياء . فاذا تساءلنا الآن عن ممكن الجمال الشعري ينضج لنا بان الشاعر هو ذلك المخلوق الذي تتحول فيه العواطف الى صور ، والصور عينها الى كلمات موقعة متوازنة لتفصح عن تلك الصور . ولو استعرضنا بدورنا نحن هذه الصور نفسها امام اعيننا لما تأخرنا عن ان نتفعل ايضاً بالعاطفة التي كانت المعادل الانفعالي لهذه الصور . غير انها لا تتحقق لنا هذه الصور بقوة غيفة امام بصيرتنا الا اذا صككت حركات متوازنة موقعة تهدهد نفسها لغنى روحنا وتنسى ذاتها كأنها في حلم تتكلم مع الشاعر وتؤى ما يراه . والفنون التجسسية ايضاً تطبعنا بنقل هذا التأثير عنه عن طريق هذا الوسوم المستقر الذي تفرضه على الحياة ، فليسري هذا الجود بعدوى جسدي الى انشاء الناظر . واذا كانت لوحة الاقدمين في بدائع تماثيلهم تعبر عن انفعالات خفيفة تكاد تلمس هذه العناية لمساً سريعاً كهيب النسيم ، فان الوجه الشاحب الذي يتشع به الحبر ، مقابلة لذلك ، يلبس العاطفة المعبر عنها والحركة المبدؤ بها لا اعلم اي شيء ، مبهم ايدي يستوعب فكراً ~~كك~~ ،

وقد تحقق ارادتنا . وانما نجد أيضاً في فن العمارة ، وسط هذا الرسوخ الثابت
 والمجود الوهيب ، ما يشبه الانقاع ، فانساق الاشكال ونصكرار الصورة البنائية
 عنها يتهدد ان ادراكنا ضمن نقاط متتالية تعبر بها من هذه التغييرات
 المستمرة في حياتنا اليومية . وان مجرد الابداء حينذاك الى فكرة من الافكار
 هو كلف كثر تطفح روحنا بالفكرة هذه كلها . وهكذا يرمي الفن الى الانباء
 والعدوى ، فيطبعنا بعواطف لا يوصلها غير موحاة بطرف خفيف من الابعاد ،
 محجباً بل ارادته عن تقليد الطبيعة عندما يجد اساليب انيقة وامضى . فقد
 توحى الطبيعة كائنات أيضاً ، ولحسبنا ظهور من الانقاع غير انها تستعص عن
 ذلك بالالفه الدائمة التي تخلقها بيننا وبينها مشاركتنا معاً في تلقي العوامل
 والمؤثرات ، الامر الذي يجعلنا تتعاطف بالسواء عند اقل انباء كما يتناغم المنوّم
 لسطوة المنوّم بقوة الاستواء والتلفظ . اما هذا التعاطف فانه لا يحدث
 خاصة الا عندما يعرض علينا الجمال من الكائنات ما اعتدنا مقاييسها بحيث
 يشغل انتباهنا شغراً عادلاً بين اجزائه ، دون ان يطول بنا الوقوف على
 قسم واحد من هذه الاقسام . وما كانت ادراكنا يتهدد بهذا النوع من
 الانساق فلا شيء يوقف من ثم انطلاق حساسيته الدافقة التي ترقب زوال
 العقبة لتفعل عن طريق التعاطف . فتخرج لنا من هذا التحليل بان العاطفة
 الجمالية ليست عاطفة خاصة ، بل ان كل عاطفة تأخذ طابعاً جمالياً شرط ان
 لا تسبب بل توحى . فارة تكاد نعرف فينا الفكرة الموحاة نسيج نفسانياتنا
 التي تولد بالرحمة ، وطوراً تسليق انتباهنا عنها دون ان نقفنا رؤيتها مع
 ذلك ، واجزائاً تصعقنا بعنف فتسرعنا وتتسلط على انفسنا بكاملها . وهكذا
 ترى في نو العاطفة الجمالية مراحل متأخرة كما هي الحالة في الاستواء
 المغناطيسي . وهذه المراحل ليست تغييرات في الدرجة بقدر ما هي تغييرات
 في الحالة والطبيعة . ولكن قيمة الروائع الفنية لا تقاس بالقوة التي تسطو بها
 علينا العاطفة الموحاة بقدر ما تقاس بقوة هذه العاطفة لنفسها وغناها .
 وبعبارة اخرى انما نيز غريزياً ، بجانب المراتب في الشدة ، مراتب حق
 وارتفاع . فنرى في تحليلنا هذا المقصود الاخير بان عواطف الفنان وافكاره
 التي يوحى لنا ، تلخص وتعتبر عن قسم من تاريخه ، قل هذا التاريخ او
 كثر . فذا كان الفن الذي لا ينتج غير احساسات هو فن هزيل ، فلان
 التحليل لا يرى غالباً في الاحساس شيئاً آخر سوى هذا الاحساس عينه .
 ولكن اكثر الانفعالات تشحن معها الف عاطفة وفكر واحساس يتأخر
 فيها ، وهكذا نرى بان كل انفعال هو حالة فريدة لا تتكرر ، علينا ان نعيش

قاية حياة ذلك الذي خبرها كي نعيها في نسختها الاصلية المركبة . والفنان
يرمي الى ان يدخلنا الى اعماق هذا الانفعال الفني ، الشخصي ، المبكر ، والى
ان يجعلنا نحس الشيء الذي لم يستطع افهامنا اياه . لذلك نراء يلتقط من
بين انعكاسات هذه العاطفة الى الخارج ، تلك التي يقدحها جسدنا آلياً عندما
يلحظها ، وان كان بخفة ، بحيث انه يضعنا دفعة واحدة في الحالة النفسية
الناقضة التي اثرت تلك الانعكاسات الخارجية . وهكذا تلك السدود ، وتقع
الحواسز التي يقسمها الزمان والمكان بين وجدانه ووجداننا . فبقدر ما تكون
تلك العاطفة التي يدخلنا فيها غصة ملينة بالاحساسات والانفعالات ، بقدر ما
يكون للجمال المعبر عنه محق وارتفاع . ان الشدائد المتعاقبة في العاطفة الجمالية
هي تغييرات حالة حادثة فينا ، تكون مراتب العمق فيها عددة النفسانيات
الاولية ، فلات او كثوت ، التي تستشفيها بقبوض في الانفعال الاحلي .

لنتفحص الان العواطف الاخلاقية . فنرى بان الشفقة مثلاً تقوم بدورها على
ان نضع انفسنا بالفكر محل الآخرين ، ونألم المهم . ولو كانت الشفقة غير
هذا ، وفقاً لما يزعمه البعض ، لاندمعت بنا نحو الفرار من البائسين بدل ان
تدفعهم يد المعونة ، لأن الألم يربع نفساً بالقطرة فسقره ونحافظه . قد يكون
الاحساس بالرعب نقطة الانطلاق في عاطفة الشفقة . ولكن عنصراً ثالثاً لا
يتكبد عن الالتحاق به ، وهو الاقتدار الى مساعدة الآخرين ، والتفريج عن كروبهم .
فهل نقول مع « لاروشفوكول » بان هذا التعاطف المزعوم يكون احتساباً
لا غير او « ادراكاً سابقاً فظناً للالام » . قد يلعب الخوف بعض الدور أيضاً
في ابقاء عاطفة الرحمة التي تثيرها فينا الالام عند الغير . ولكن هذه النواحي
ليست الا مظاهر سطحية من الشفقة . لأن الشفقة الحقة هي انتهاء الألم لا الاستطارة
منه خوفاً وارتعاباً . الشفقة رغبة خفية تكاد نربدها بحققة ، ومع ذلك تثار فينا
فسراً كأن الطبيعة قد افترفت عدائاً جاثراً ، فوجب علينا والحالة هذه ان
نتدخل في الامر لنزيل شبهة كل مؤامرة نحو كها مع الطبيعة في هذا الجور .
ان جوهر الشفقة اذن هو افتقار الى النواضع والتواضع ، ونوفان الى خفض
الجناح . ولهذا التلهف المؤلم سحر خاص مع ذلك لانه يرفعنا في سريرتنا ،
فيعلو شأننا في اعتبار انفسنا ونشعر اننا في اعتلاء يسو بنا عن المنافع الحسية
التي يعتق منها فكربنا ولو الى حين . فتشدد الشفقة نحو كيني اذن في عبورها
من الكرم الى الخوف ، ومن الخوف الى التعاطف ، ومن التعاطف الى
النواضع .

النشاط العضلي - سنقف عند هذا الحد في دراستنا التحليلية ، لأن الحالات النفسية التي أننا على تحديد شئها فوق هذا الكلام إنما هي حالات غاية في البسورة ، إذ لا نعتبر البتة على شوق ، أو رغبة ، أو فرح ، أو على حزن من الأحزان ، لا نأشبه بعض العلامات الجسدية ، وهي علامات حيناً ظهرت تساعد بوجهه الإجمال على تقدير الشرائد . أما الأحاسيات المحضة فإنها ترتبط علانية بسببها الخارجي ارتباطاً قوياً ، وعلى الرغم من أنه لا يمكننا تحديد شدة الأحاسيات بمقدار سببها ، فثمة دون ريب علاقة من العلاقات بين هذين الطرفين . وكثيراً ما يبرز الوجدان في البعض من هذه المظاهر بشكل تبسط امتدادى ، كما هو الحال في النشاط العضلي مثلاً . فلنواجه الآن هذه الظاهرة الأخيرة ، منتقلين هكذا دفعة واحدة إلى الطرف الثاني من سلسلة الوقائع النفسية .

إذا كان ثمة من مظهر يعرض على الوجدان فوراً بشكل كمي ، أو على الأقل بشكل مقداري ، إنما هو النشاط العضلي دون ريب . إذ يتراءى لنا فيه بأن القوة النفسية مخبئة داخل الروح كالأغصير المأسورة في كهف « إيول » تتوحد السوانح المناسبة لتندفع إلى الخارج . ولكن الإرادة ترقبها شاقفة لها فجوة تنصرف منها بين القبة والقبعة ، معادلة هذا الانصباب معادلة دقيقة تتفق والعمل المقصود . وإذا معنا التبصر في هذه النظرية المنحرفة في النشاط ، يتضح لنا بأنها تساهم مساهمة فعالة في تكوين عقيدتنا بالمقادير المشددة . ولما كان النشاط العضلي المنبسط في المكان ، والمعلن لنا بظواهر تقاس ، يبرز لنا كأنه وجد قبل هذه الانعكاسات إلى الخارج ، ولكن بحجم أقل وفي حالة من الانكماش ، فلا تتروء من أن نصرم هذا الحجم أكثر فأكثر منوعين في النهاية بأن حالة نفسانية محضة . لا تشغل فضاء ما ، هي مقدار على الرغم من كل هذا . والعلم ذاته يميل إلى تعزيز هذا الوهم الذي يتفرد به الحس المشترك في هذه النقطة . فيقول لنا الأستاذ باين (Bain) مثلاً « إن الأحاس التابع لحركة العضلية يتفق والتيار المركزي الطارد في النشاط العصبي » فإذني يدرك الوجدان إذن هنا إنما هو قلب هذه القوة العصبية . ويتحدث الأستاذ وونط (Went) أيضاً عن احساس محوري المصدر مرافق لتحريك العضلات المقصود ، وقد ذكر مثل المفارح ، الذي يحس بالقوة التي يبذلها عندما يهيم برقع ساقه ، وأن بقي هذا الساق جامداً دون حراك (1) ، وأن أكثر المؤلفين

(1) Psychologie physiologique, trad. Rouvier, tome I, page 423

يقفون بجانب هذا الرأي الذي كاد يصح ناموساً مطلقاً في العلوم الإيجابية لو لم يقدّم منذ بضع سنوات الأستاذ وليم جيمس (WILLIAM JAMES) لافتاً انظار الفيزيولوجيين الى ظواهر قلّ من يلاحظها ، ومع ذلك فهي تضرب بسهم وأثر من الخطورة .

عندما يحاول المفلوج رفع العضو المشلول يجعب عليه كثيراً ان ينجح هذه الحركة المقصودة . غير انه يحدث حركة ثانية ، شاء ذلك أم أباه ، في ناحية من النواحي الأخرى ، والا لما كان ثمة من وجود للاحساس بالنشاط (١) . وكان فوليان (VOLPIAN) قد سبقه الى الإشارة بأنه لو طلب من مفلوج نصفي* ان يطبق قبضة يده المربضة لاطبق اليد المتعافية دون ما ارادة منه . وقد يؤدّ فريبه (٢) (FRIEDEL) الى ما هو أشد من هذا أيضاً ، ذلك ان تبسط ذراعك جانباً سبابتك قليلاً كأنك موشك ان تضغط على نابض المسدس . قد لا تحرك أصبعك ، ولا تقلص عضلاً من عضلات يدك ، ولا تبدي حركة ظاهرة ، ومع ذلك تحس بانك تبدل شيئاً من النشاط . وإذا احسكت الروبة تيقن من ان هذا الاحساس في النشاط ينقل وجود عضلات صدرك ، وان الياة* تقل ، وانك تقلص عضلاتك التنفسية تقلصاً شديداً . ولعلكن هذا الاحساس بالنشاط يتلاشى ويضع أثره حالاً يستعيد التنفس بحراه الطبيعي ، ما لم تكن قد حركت أصبعك بالواقع . وهكذا نبيّن لنا هذه الحوادث اننا لا ندرك قوة نقدفها ، بل حركة العضلات التي تلج عنها القوة . ويرجع ابتكار الأستاذ وليم جيمس الى انه قد اثبت هذا الافتراض بأمانة لا تدحض البتة . وهكذا يحاول المربض ان يبل بطرف عينه الى جهة البعير عندما يشل العضل الوحشي الأيمن* في العين . ومع ذلك تتراعى له الاشياء كأنها في اندفاع الى الناحية اليسرى . ولما كان عمل الارادة لم يحدث شيئاً ، فقد لزم على حد زيمير هاملتز (٣) (HAMMELTZ) ان تكون قوة الارادة قد غرخت على الوجدان . وقد رأى الأستاذ جيمس انهم لا يعيرون انتباههم الى ما يحدث في العين الثانية المغفظة حين التجربة . فهي تتحرك مع ذلك ، ولا يعسر علينا اثباته لأن الذي يشعرون بالنشاط ، ويقنعنا أيضاً بحركة الاشياء التي تدركها العين اليسرى ، انما هي العين اليسرى التي يحس بها الوجدان . وقد ساقط هذه الملاحظات

(1) W. James, Le sentiment de l'effort (Critique philosophique, 1880, tome II)

(2) Les fonctions du cerveau, page 358 (trad. fr)

(3) Optique physiologique, trad. fr, page 764.

المتعددة الاستاذ يجمع الى التثبت من ان احساسنا بالنشاط انا هو احساس مركزي جاذب ، لا مركزي طارد . فمن لا نعي قوة نقذها في المنعص ، لاث احساس بقوة عضلية ، انا هو احساس مركب ناتج عن العضلات المتقلصة ، والرباطات المتشددة ، والمفاصل المتكشفة ، وحمود الصدر ، وفتحة اللبابة ، وتغلب الحاجبين ، ومصر الفكين بعضها على بعض ، وبالاجمال هو احساس صادر عن جميع نقاط المحيط حيث تحدث القوة تغييراً من التغيرات .

لا نريد التوسع لحزب من الاحزاب في هذه المساجلة ، ولا نرمي ايضاً الى معرفة هل اذا كان الاحساس بالقوة محوري المصدر ام محيطياً . انا جيل وكذا انت تعرف على ماذا يقوم ادراكنا لشيئها . وحسبنا مراقبة انفسنا بمعان واحكام لصل ، في هذه النقطة . الى نتيجة لم يشر اليها الاستاذ ولم يمس ، ولكنها تتفق تام الاتفاق مع روح مبدئ ، وهي انه كلما زادت القوة زاد معها عدد العضلات المتقلصة التي تساهم فيها ، وان ادراكنا الظاهري لقوة اشد في مركز معين من المنعص يرجع بالواقع الى ادراكنا لسطح اوسع في الجسم يساهم في هذه العملية .

حاولت مثلاً ان تشد ، اكنو فاكثروا على قبضة يدك ، يظهر لك ان الاحساس بالنشاط القائم بوجه في يدك يزداد بالتعاقب عبر مقادير متزايدة . وبذلك عند لا تشعر بالواقع الا بالشيء عينه دائماً ، ولكن الاحساس الكائن في قبضة يدك بدوي ، ذي بدء ، يأخذ بالجناس ذراعك من ثم ، متسلقاً بعد ذلك كتفك ، فاذا بذراعك الثاني ينتج ، مسافاك ، وفي النهاية يتعطل التنفس ، ثم يساهم الجسم كله في هذه العملية . ولكنك لا نعي مباشرة هذه الحركات المتلاحقة ما لم نحذر الى ذلك . فقد كنت تعتقد حتى الآن ان ثمة حالة وجدانية واحدة تتغير مقدارياً . وكنت تظن ، عندما تصير شفتيك مثلاً الواحدة على الاخرى اكثر فاكثروا ، انك تشعر في هذا المركز باحساس واحد يتزايد قوة . وهذا ايضاً يتضح لك ، اذا اعمت الروبة بعض الشيء ، بان هذا الاحساس بظل ذاته ، ولكن بعض عضلات الوجه ، والرأس ، فبافي الجسم ، تكون قد ساهمت في هذه العملية . لقد شعرت بهذا الغزو المتدرج ، او التوسع السطحي القائم على كونه تغييراً كدياً بالواقع . وبما انك لم تفكر الا بشفتيك المصرورين فقد اتمت الزيادة في هذا المركز ، وجمعت القوة النفسانية المبدولة مقداراً ، وان لم تكن على شيء من الامتداد ، راقب مثلاً رجلاً يرفع الثقالة يتزايد وزنها اكثر فاكثروا ، ترتأب التقلص العضلي

يشعّب شيئاً فشيئاً في جميع نواحي جسمه . أما الاحساس الخاص الذي يشعر به في ذراعه العامل فإنه يبقى ثابتاً مدة طويلة من الزمن ، ولا يتغير البتة الا كميّاً ، اذ يتقلب الثقل تبعاً فالماً . ومع ذلك يعتقد الرجل انه يعني لزيادة مستمراً من النشاط النفساني المزدوج في الذراع ، فلا ينتبه الى خطئه الا اذا حذّر الى ذلك ، لما هو عليه من الميل الى قياس الحالة النفسانية المعطاة بالحركات الواعية التي تتبعها . ان زيادة ما نستجبه من هذه الوقائع ومن كثير غيرها ايضاً مماثل لها ، توينا بان وعينا للزيادة في النشاط العضلي يرجع الى ادراك مزدوج لعدد اكبر من الاحساسات المحيطية والتغير كفي يحدث في البعض من هذه الاحساسات .

وهنا نحن مسافون ايضاً لتحديد قوة سطحية كما فعلنا ذلك في تحديد الشدة عاطفية عميقة من عواطف النفس . فقي الحالتين تو كفي وتعتقد متزايد تفرقه بالهام . ولكن الوجدان الذي أثبت التفكير فضائياً واضاء على مخاطبة ذاته بما يفكر ، هذا الوجدان يشير الى العاطفة بكلمة واحدة جاءلاً القوة في المركز الذي نعطي فيه عملاً نافعاً . اذ ذاك يدرك قوة متشابهة لذاتها دائماً ، لا تتزايد الا في المحل الذي عيّنه لها ، ويدرك عاطفة تنمو دون ان تتغير طبيعتها لأن اسمها لم يتغير . وقد نجد خطأ الوجدان هذا كائناً ايضاً في تعليل الحالات المتوسطة الحادثة بين القوى السطحية والعواطف العميقة المستقر . فنية عدد كبير من الحالات النفسانية التي ترافقها حقاً تقلصات عضلية واحساسات محيطية ، فتتألك نارة هذه العناصر السطحية فيها بينها بفكرة تأملية محضة ، وطوراً تتربط بعضها مع بعض بتسبيل عملي ، فتكون القوة عقلية او انتباهاً في الحالة الاولى ، وفي الحالة الثانية تحدث انفعالات شديدة حادة الجيئان كالغضب ، والخوف ، والحزن ، والشوق ، والرغبة ، وبعض انواع القرح . فلنوضح باقتضاب ان تحديد الشدة ذاته ينطبق هنا ايضاً على هذه الحالات المتوسطة .

في الانتباه والشمرد ليس الانتباه مجرد مظهر فيزيولوجي . غير اننا لا نذكر مع ذلك ما يرافقه من الحركات التي لا تكون علنية ولا معلولة ، بل فيسباً منه تبرزه امتداداً كما اشار الى ذلك بدقة واحكام الاستاذ ريبو (١) (RIHOY) . وقد كان فخنر (FECHNER) يرجع الاحساس بقوة الانتباه في حاسة من الحواس الى الاحساس « الحادث بتحركتنا انعكاسياً تلك العضلات

(١) Le mécanisme de l'attention. Alcan 1888.

المصاحبة لمختلف الأجهزة الحسية . وقد استوعب انتباهه هذا الاحساس^١ الواضح الناجم عن تقلص جلدة الرأس وتشددها ، وهذا الضغط الكبس على مجمل الجبهة الذي نشعر به متجهاً من الخارج الى الداخل ، عندما نبذل جهداً جيداً لنذكر شيئاً قد طواه النسيان في غياب ظلماته . وقد درس (ريبو) عن كتب تلك الحركات الخاصة بالانتباه الارادي ، فقال : « تكثر عصابة الجبهة في الانتباه ، تم بشدة صوبه ... هذا العضل الحاجب ، فيرفعه رأساً خطوياً معترضة فوق الجبهة ... وفي اشد الحالات انتباهاً ، يفتح الفم بانساع ، فتتسع الشفتان عند الصغار وعند الكبار ، وترتخيان في الانتباه الشديد ، او يحدث ما يشبه الرغوة » . لا شك بان الانتباه يقوم على عنصر نفسي صرف ، إن لم يكن غير هذا الاقصاء المقصود لكل فكرة غريبة لا تشغل اهتمامنا . ومع ذلك يظل الاعتقاد راسخاً فيما ، بعد ان نقوم بهذا الاقصاء ، اننا نعي تشدداً متزايداً في النفس او قوة لامادية في حالة النمو . والحقيقة هي اننا لا نجد في هذا الانفعال ، عندما نحمله ، شيئاً آخر غير احساس لتقلص عضلي يحتاج سطجاً او بتغير في طبيعته ، فتتحول فيه الشدة من الضغط ، الى التعب ، فالى الالم بعد ذلك .

ونحن لا نرى فرقا اساسياً بين قوة الانتباه وما يمكننا نسبته بنشاط تشدد النفس كالرغبة الحادة مثلاً ، او الغضب الهائج ، او الحب العنيف ، او الحقد الجامح . فكل من هذه الحالات جهاز من التقلصات العضلية التي تربطها فيما بينها فكرة من الافكار ، هي في الانتباه الفكرة الواعية لأن ندرك ، وفي الانفعال الفكرة اللاواعية التي تدفعنا الى العمل . وان شدة هذه الانفعالات القوية ليست شيئاً آخر بالواقع غير التشدد العضلي الذي يرافقها . وقد وصف (داروين) بدقة فائقة دلائل الغضب الفيزيولوجية ، قال : « تسانع نبضات القلب ، ويحمر الوجه متشجاً بشحوب ترابي ، ثم يتضائل التنفس ، ويرتفع الصدر ، وتنتسع دائرتا الاذن المرتخفت ، ويكبر ما يضطرب الجسم بكامله ، ثم يعطل الصوت ، ونحرج الاسنان ، فتبيح الجهاز العصبي عادة بعد ذلك لأي عمل متير جنوني ... وان هذه الحركات تقل لنا على وجه التقريب ذلك التأهب للضرب والمشاجرة مع العدو (١) » . لن نذهب الى المدى الذي جنح اليه الاستاذ جيمس (٢) في زعمه بان الانفعال العنفي انما هو مجموع هذه الاحساسات العضوية . ففي الحق دائماً عنصر

(1) Expression des émotions, page 79

(2) What is an emotion ? Mind 1884 page 189

نفساني لا يتحول ، ان لم يكن غير فكرة الضرب عنه او المشاجرة التي تكلم عنها داروين ، وهي فكرة تسيّر حركات مختلفة عديدة في اتجاه واحد مشترك . وعلى الرغم من ان هذه الفكرة هي التي تحدد سير الحالة الانفعالية والحركات المرافقة لها في وجهة ما ، فان الشدة المتزايدة في الحالة عنها لا تكون شيئاً آخر غير الاهتزاز المتزايد في المنعش ، وهو اهتزاز لا يصعب على الوجدان قياسه بعدد السطوح المساهمة وامتدادها . وعندها يقولون ان تلك نورات غصية مكبوتة أشد ، ذلك انه حينما ينطلق الانفعال حراً الى الخارج لا يقف الوجدان عند حدود تفاصيل الحركات المعاصرة . ولكنه يقف عندها بالعكس ويصب قواه عليها وقت يحاول اخفائها . فاذا حدثنا كل اثر اهتزازي عضوي ، وكل قبل ارادي لتقلص عضلي ، لا يربس من الغضب الا فكرة لا غير . واذا اصررت على جعله انفعالا ، يصعب عليك ان تعزده اليه شدة من الشدائد .

في الانفعالات القوية يقول هربوت سبنسر (١) : يعتبر عن الخوف الشديد بصيحات هوية ، ومحاولات للهروب او الاختباء ، وباضطرابات ونبضات ، ونحن نقف الى ابعد من ذلك فنقول بان هذه الحركات افا هي قسم من الخوف ذاته ، بها يصير انفعالا ذا قابلية لاجتياز مراتب مختلفة من الشدة . فاذا اتينا هذه الحركات جميعا لا يربس من الخوف المتراوح شدة غير فكرة الخوف ، وهو دليل عيني لتصور به خطراً سيدها ، علينا ان نحاشاه . وفيه أيضاً حدة في الالم ، والفرح ، والكراهة ، والحياة ، تسبب عنها الحركات التي تكون بمثابة ردود فعلية يبدأ بها المنعش ويديرها الوجدان . فقال داروين (٢) : يخفق القلب في الحب ، وتتنازع اللهايات ، ويحمر الوجه أيضاً . والكراهة كذلك طبيعياً بحركات الشتم والتهكم ، دون وهي منا ، وان كان الحياة مجرد تفكير باطني في الماضي . وهكذا نرى بان حدة هذه الانفعالات تقدر بعدد الاحساسات المحيطية ، وبطبيعة هذه الاحساسات التي ترافق الانفعالات . فكلمها عند هييجان الحالة الانفعالية مستكناً في الاغوار ، تحولت هذه الاحساسات المحيطية الى عناصر باطنية ، فلا تعود حركاتها الخارجية هي التي تنتمي وجهة ما ، بعدد قليل او كثير ، بل افكارها وتذكراتها ووجدانياتها مجتمعة . فلا يوجد اذن فرق

(١) Principes de Psychologie, t. I, p. 525

(٢) Expression des émotions, page 84.

اساسي ، من حيث الشدة ، بين العواطف العميقة المستقر التي نكلمنا عنها
في بدء رسالتنا هذه ، وبين الانفعالات الحادة او العيفة التي نلتقي الي
استعراضها الآن . واذا قلنا بان الحب ، او الحقد ، او الرغبة ، يزداد كل
منه نوباً ، يكون معنى ذلك انه ينعكس الى الخارج ، ويشتع على السطح ،
تقوم الاحساسات المحيطية مقام العناصر الباطنية . ولكن شدة هذه
العواطف ، سواء اكانت عميقة او سطحية ، واعية او غير واعية ، تشمل
كثيرة من الحالات البسيطة التي يستشفي الوجدان فيها بشيء من الغموض .

في الاحساسات العاطفية لقد اكتفينا حتى الان بقوى وعواطف هي حالات
مركبة لا تقوم شديداً قام القيام على علة خارجية . ولكن الاحساسات
نظير لنا ايضاً كأنها حالات بسيطة : فعلى اي شيء يقوم مقدارها ؟
تغير شدة الاحساسات بتغير العلة الخارجية . والشدة فيها انما هي
المعادل الوجداني لهذه الاحساسات . فكيف نعمل نسرب الكم الى معلول لا
يقبل الامتداد والتجزئة ؟ من واجبتنا ، في الرد على هذا السؤال ، ان نغير
اولا بين الاحساسات العاطفية والاحساسات التمثيلية . ولا شك باننا نعتبر تدريجياً
من الواحدة الى الاخرى ، وانه يوجد عنصر عاطفي في اكثر تشكلاتنا البسيطة .
فلا شيء ، نعمنا ، والحالة هذه ، من ان نستخرج هذا العنصر ، ونبحث
بانفراد عن الشيء الذي تقوم عليه شدة احساس عاطفي ككثرة من اللذات
مثلاً ، او ألم من الآلام .

قد تعود صعوبة هذه المشكلة الى كونها مسببة خصوصاً عن اعتبارنا الحالة
العاطفية ترجمة وجدانية لاهتزاز عضوي ، او كصدى داخلي لعلة خارجية . فنلاحظ
عادة ان اهتزازاً عصبياً اكبر يطابقه احساس اشد في اغلب الاحيان ، ولما
كانت هذه الاهتزازات غير واعية ، من حيث انها حركات ، لانها تعرض
على الوجدان بشكل احساس لا ياتلها البنية ، فلا نرى نحن كيف ان هذه
الاهتزازات تنقل الى الاحساس شيئاً من مقدارها الخاص ، اذ لا نجد رابطة
مشتركة بين مقادير يمكن وصفها كنساح الارنجاس مثلاً ، وبين احساسات
لامكانية . واذا تراءى لنا ان الاحساس الامد يشمل الاحساس الاقل شدة ،
منخذاً بذلك شكل مقدار كلالهتزاز العضوي عنه ، فلاته يحتفظ بشيء من الاهتزاز
الطبيعي المقابل له . غير انه لا يحتفظ بشيء من الاهتزاز إن كان مجرد ترجمة
وجدانية لحركة الذرات الدقيقة . فهذه الحركة بذلك عنه انها تتوهم بلذة
من اللذات ، او بآلم من الآلام ، تبقى غير وجدانية من حيث انها

حركة جزئية .

فلنسأل الآن بعد ذلك هل اذا كان الألم او اللذة ، يدل ان يعتبروا فقط عما حدث او يحدث الآن في المتعصى كما نعتقد عادة ، لا يشيران ايضاً الى ما سيحدث او يتحضر لأن يحدث في المستقبل . اذ لا يحتمل بالواقع ان تكون الطبيعة عملية الى هذا الحد باسنادها الى الوجودان مجرد المهمة النفعية لا غير في ارشاده اباناً عن الماضي او الحاضر فقط الذين يكونان قد خرجا عن حيز مقدرتنا . فلننهن علاوة على ذلك باننا نعبر صعوداً بتدرج خفي من الحركات الآلية الى الحركات الحرة المغيرة للاولى ، وبأن هذه الاخيرة تعرض علينا احساساً عاطفياً متوسطاً بين العمل الخارجي المسبب وبين الرد الفعلي المقصود الناجم عنه . ولا يصعب علينا ان نصور صكون جميع اعمالنا آلية من قبل ، ونحن نعرف عدداً كبيراً من الكائنات يوظف فيها الاستحاثات الخارجي رداً فعلياً محدوداً دون المرور بالوجدان . فاذا وجد الألم ، او وجدت اللذة عند بعض الكائنات المتميزة عن سواها ، فذلك لكي تتمكن هذه الكائنات من الصمود في وجه الرد الفعلي الذي سيحدث . فلما انه لا يكون ثمة من مبرر لوجود الاحساس او انه بدء الحرية . ولكن كيف تقاوم الرد الفعلي الذي يتباً اذا لم يعلمنا الاحساس عن طبيعته بإشارة ما ؟ وماذا يمكنها ان تكون تلك الإشارة غير بعض التخطيط او التكون السابق للحركات الآلية القبلية الكائنة في قلب الاحساس الذي نشعر به ؟ فالحالة العاطفية لا تعادل اذن ذلك الاهتزاز فقط ، او الحركات ، او المظاهر الطبيعية التي كانت ، ولكنها تعادل خصوصاً تلك التي تتباً لأن تكون ، تلك التي تريد ان تكون .

بما لا ريب فيه اننا لا نرى بادي ذي بدء كيف يحل المشكلة هذا الافتراض ، لاننا نبحث عما يمكن ان يكون هنالك من مشترك بين ظاهرة طبيعية وبين حالة وجدانية من حيث المقدار . ويظهر اننا نفق عند حد قلب المشكلة فقط عندما نجعل من الحالة الوجدانية الاخيرة اشارة تقيدنا عن الرد الفعلي المقبل ، بدل ان تكون ترجمة نفسانية للاستحاثات الخارجي . ومع ذلك فان الفارق عظيم بين الافتراضين ، لان الاهتزازات الجزئية التي تشكلنا عنها سابقاً غير وجدانية بالضرورة ، اذ لم يرسب فيها شيء في الاحساس الذي يعتبر عنها . ولكن الحركات الآلية التي تنزع الى ان تعقب الاحساس الذي تلفاه ، وتنبهه طبعاً ، تكون بوجه الاحتمال وجدانية من حيث انها حركات : والا لما كان من مبرر لوجود الاحساس عينه القاطنة مهتة على ان

بدعوة الى الاختيار بين هذا الرد الفعلي الآلي وبين حركات اخرى ممكنة
ايضاً . فلا تكون شدة الاحساس العاطفية اذن الا الوعي الذي ندرسه
حركات لا ارادية تبدأ مرتبطة الى حد ما في هذه الحالات التي كان بإمكانها
ان تتبع مجراها فيها لو كانت الطبيعة قد جعلت منا كائنات آلية لا كائنات
واعية .

اذا صحّ هذا التعليل فنتبع علينا ان نشبه ألماً من الآلام ذا شدة متزايدة
بصوت واحد من السلم الموسيقي يزيد ارتفاعاً ، بل بسفوفنا فيها عند من
الآلات العازقة المشكّلة . ففي قلب الاحساس الاصلي الذي يعين الإيقاع
لحمل الاحساسات الاخرى ، يستشعر الوجدان عنداً من الحالات النسبية
الاولية نعتبر لنا عن ضروريات المنعش الجديدة حبال الموقف الجديد الحادث
له ، وبعبارة اخرى اننا نقدر شدة الألم بالمقدار الذي يساهم به جزء من اجزاء
المنعش المقترح ككبواً او صغيراً . وقد لاحظ الأستاذ ريشيه (1)
(richet) باننا نوجع ألماً الى مركز ما بطريقة ادق واحكم بقدر ما يكون
الألم ضعيفاً . فاذا اشتد هذا الألم وعظم ، ارجعناه الى مجهل العضو المريض .
وقد ختم كلامه قائلاً : « يشعب الألم بقدر ما يشتد » (2) . ونحن نرى
من اللازم علينا ان نعكس هذه العبارة ، فنحدد شدة الألم بعدد اجزاء
الجسم وامداد هذه الاجزاء التي تساهم في هذا الألم ، وتقاوم علانية اسام
الوجدان . وحسبنا فراءة الوصف المتبع الذي اعطاه المؤلف ذاته الأستاذ
ريشيه عن الكره لتقتنع بصحة هذا الزعم ، قال : « قد لا يحدث فرق
ولا تقيء اذا كان الاستحاث ضئيلاً واذا تعدى حد الوهي المعدي* ،
وتسبب مجتاجاً جهاز الكيان العضوي بمرته تقريباً ، فانت الوجه يعلوه
الشحوب ، وتنقبض عضلات الجلد الاملس ، ثم يغشاء العرق البارد ، ويتوقف
القلب عن ارسال نبضاته . وبكلمة مجملة نقول انه يحدث خلل عام عضوي
تأتج عن حث الزم المتعطل* . ذلك اوضح تعبير عن الكره (3) »
ولكن هل تكون الشدة مجرد تعبير فقط ؟ وعلى ماذا يقوم اذن هذا
الاحساس العام في الكره ، ان لم يكن على مجموع هذه الاحساسات الاولى ؟
وماذا يمكننا ان نقصد هنا بالشدة المتزايدة ان لم يكن زايده الاحساسات
المضافة دائماً الى تلك التي ادركت قبلاً ؟ لقد رسم لنا داروين صورة شيقة

(1) L'homme et l'intelligence, p. 36.

(2) L'homme et l'intelligence, p. 37

(3) Ibid, p. 43

عن الردود الفعلية التابعة للألم أطوار المتزايد أكثر فأكثر ، قال : يدفع الألم الحيوان الى بذل أقصى الجهود المختلفة واستنفا قوة لتخلص من سبب ألمه ففي الألم الشديد تنقلص الشفتان بعنف ، ثم تصطلك الأسنان ، وتتسع حدة العين مرة ، ويطورا تنقلب الأحجاب بشدة . ان ذاك يستمع الجسم عرقاً ، وتختل الدورة الدموية ، ويعرق القلب النفس أيضاً (١) - الا تقيس نحن بلواقع شدة الألم بهذه التقلصات العضلية المساهمة ؟ نتخمس بتدقيق فكرتك تلك التي تكونها عن ألم تعلمه غاية في الشدة . الا تقصد بذلك انه لا يطلق ، اي انه يدفع بالمعنى الى الف محاولة مختلفة للتخلص منه ؟ وقد تصور نحن عصباً من الاعصاب ينقل لما مستقلاً عن رد فعلي ذاتي ، وتصور ايضاً استجابات يفعل بها هذا العصب بطرق مختلفة ، ولكن وجدانك لا يمكنه تعثيل هذه الفروقات في الاحساس كالفروقات كما اذا كتب لا تلحقها بالردود الفعلية المرافقة لما المتواوجة امداداً وعظماً . فلا تكون شدة الألم بعزل عن هذه الردود الفعلية التابعة الا كيفاً لا مقداراً .

ولا نستطيع البتة ان نجد غير هذه الطريقة لمقابلة عدة لذات بعضها عن بعض . البتة المدة الأشد هي التي تزورها على غيرها ؟ وماذا يمكن ان يكون هذا الاثار غير بعض الميل في حواسنا الذي يدفع بحسنا الى النزوع نحو احدى هاتين اللذتين عندما تعرضان علينا متعاضتين معاً ؟ فاذا تفحصت هذا الميل نفسه بظهور لك مشحوناً بالغ حركة بادرة ترسم في الحواس المساهمة وفي باقي الجسم ايضاً ، كما لو كان المنعص سباقاً على اللذة المنتهكة . فعندما نجد الميل بقولنا انه حركة من الحركات ، لا يكون تعريفنا هذا مجرد استعارة او مجاز . فحسنا يتحرف ، حبال عدة لذات يمثلها الادراك ، نحو واحدة منها من تلقاء نفسه كأنه مدفوع بفعل انعكاسي ، لا يتوقف كبح جماحه الا على انفسنا فقط . فلا تكون جاذبية اللذة الا هذه الحركة البادرة ، ولا تكون حدة اللذة عندما ننفوقها الا جهود المنعص الذي يغرق فيها رافضاً كل احساس آخر : فيكون هذه القوة الجامدة التي نعياها عندما نقاوم ما يلبتنا عنها ، تكون اللذة ايضاً حالة من الحالات لا مقداراً . وفي عالم الاخلاق كما في عالم الطبيعة تساعد الجاذبية على تعليل الحركة لا على ايجادها .

في الارساسات التحيلية لقد درسنا على حدة تلك الاحساسات العاطفية فيما ، فلنلاحظ الآن بان احساسات تميلية عديدة تحمل طابعاً عاطفياً ، مثيرة فيما

(1) Expression des émotions - p. 54

رداً فعلياً يساهم في تقديره لتداعيه . كما يجب الزيادة عائلاً من الدور
 مثلاً باحساس خاص م يقلب ألماً من الآلام بعد ، ولعلنا يشبه البحر
 فليلاً . ويقتصر ما توجد سعة الاقترار الصوفي يربح رأساً ، فحسناً ، كأنها
 قد ارتطبت بشيء من الأشياء الصلبة . وبعض الاحساسات التنبؤية كالعلم ،
 والشم ، والحرارة ، طابع مستعذب دائماً أو مسكر . فلا نجد البتة الا
 هروقات كيفية بين العلوم التي تتراوح مرارة كلها تنوعت لون واحد .
 ولكنه كثيراً ما تسارع الى تعليل هذه المبررات الكيفية كشروقات كما
 بسبب طابعها العاطفي وذلك الردود الفعلية المتواصلة قوة التي توجهها لنا لذة
 أو شغراً . حتى وان بقي الاحساس قديماً بحتاً فلا ينقص سببه الخارجي
 درجة من القوة أو الضعف ، دون ان يبر من قبلنا حركات تساعد على
 ايضاً على ان نفسه . فمادة خطر الى ان تبدل قوة دقيقة لتتقطر هذا
 الاحساس كما لو كان عارياً منا ، وطوراً بالعكس يحتاجنا بذاته ، فيسيطر
 علينا ويسودنا بحيث نبدل بعض الجهود الممكنة لتتناقص منه ونظف انفسنا .
 كذا يقال عن الاحساس في الحالة الاولى ضئيل الشدة خفيفاً ، وكثيراً في
 الثانية . هكذا مثلاً تشدد جميع اجزائنا الحيوية لللفظ صوتاً من الابعاد
 أو كغير ما سببه بالرائحة الخفيفة ، أو لونية ضوء خافت ، وببساطة اننا
 لا نغير انتباهنا . . وإذا كما نرى الدور والرائحة على شيء من الحفة
 والضالة ، فلتنا يستجيبان بقوتنا نحن . ولكننا نشب بالعكس من ان
 الاحساس شديد بواسطة الردود الفعلية العنيفة التي يبرها لنا ، أو من العجز
 الذي يفتأ حباله . فالمندفع الذي يقصف بالحرب من آذاننا مثلاً ، أو الضوء
 الباهر الذي يابع حجارة أمام أعيننا ، يسوقنا على شخصيتنا خلال مدة من
 الزمن . وقد تشدد هذه الحالة عند شخص ذي قابلية لمريض من الامراض .
 ونضيف الى ذلك فالتبين اننا نقدر هكذا اهمية هذا الاحساس غالباً بمقابلتنا
 اياد بغيره بحيث مقامه ، أو اعتباراً الاطاح الذي يتورد به . وان كانت
 ذلك في منطقة الشدائد المدعوة بالتوسعة التي نعتطف بالاحساس التنبيلي .
 وهكذا يظهر لنا ان اهداف الساعة دوراً أشد ، لأنها تستوعب بسهولة وجداناً
 خلوياً من الاحساسات والافكار . ويتراعى لنا الغراء ، الذين يتحدثون فيما
 بينهم بلغة من اللغات التي نجهلها نحن ، كأنهم يسكنون صوت مرتفع لأن
 الفاظهم لا تشير فيما معنى من المعاني ، بل تدوي وسط صمت ذهني رقيب فتلطو
 على انتباهنا كما تتحكم وعينا دقات الساعة وسط الليل الهيم ومع ذلك فاننا
 نشرف بهذه الاحساسات المدعوة بالتوسعة على سلسلة من الحالات النفسية

التي يحمل تشددُها معنى جديداً ، لأن المتعصى لا يقاوم البتة في أغلب الأحيان ، على الأقل بطريقة ظاهرة . وعلى الرغم من ذلك فالتساؤل يجعل العلول الصوفي مقدراً أيضاً ، وهكذا قلّ عن شدة ضوئية أو إشباع في اللون . لا شك بأن الوقوف بتفريق على ما يحدث داخل يحمل المتعصى عندما نسمع صوتاً من الأصوات ، أو عندما نرى لوناً من الألوان ، هذا الوقوف يفاجئنا حتى بأشياء كثيرة . وقد أبان الاستاذ فيره (Ferre) بأن كل احساس يرافقه ازدياد في القوة العظمية يمكن قياسه بقياس القوة (١) (دينامومتر) . ومع ذلك فان الوجدان لا ينتبه الى هذا الازدياد . ولو اننا فكرنا بالدقة التي تميز بها الأصوات ، والألوان ، والاقبال ، والحرارات ، لحدسنا بسهولة عنصراً جديداً هنا يلعب دوره . وليس من الصعب علينا تحديد هذا العنصر وتعريفه .

كلمة فقد الاحساس طابعه العاطفي ، ليصير حالة تمثيلية ، تلتقي الردود الفعلية التي كان يثيرها فيها . ولكننا مع ذلك ندرك العلة الخارجية ، او اذا كنا لا ندركها ، فقد ادركناها قبلاً ، وما اننا نفكر بها الآن . وهذه العلة امتدادية تقاس . ونحن نجد اننا احضاراً عادياً لما يزل يحدث دائماً في وجوده عموماً ، منذ ان استفاق وجداننا استفاقة الاولى برينا في الاحساس نوعاً محدوداً مطابقاً لمقدار معين من المؤثر الخارجي . حينئذ نلتصق بعض كم العلة ببعض كيف المعلول ، ونضع الفكرة في الاحساس ، ونقيم كمية العلة في كيفية المعلول كما يحدث ذلك لكل احساس . وليس من الصعب ان نتنبأ من هذه العملية ، فاذا امكنت ابرة بيدك البني مثلاً فاحضراً بها يدك اليسرى اكثر فاكثير ، نفس حائض بشيء من الدغشة في بادى الامر ، يعقبه احشاك فيها بعد ، قصبة ، فالتم من تم في مركز معين محدود ، واخيراً بشدة هذا الوجدع ويتشعب الى المنطقة المجاورة . واذا امكن النظر قليلاً في هذه الحادثة ، يتبين لك بان كمية احساسات كيفية عديدة واضحة ، او تنوعات كثيرة ذات جنس واحد . مع انك لم تتكلم اولاً الا عن احساس واحد هو عينه يحتاج اكثر فاكثير ، وعن اسعة نشد اكثر فاكثير . ذلك لانك وضعت ، بلا وعي منك ، تزايد قوة اليد اليمنى الالاسعة في احساس اليد اليسرى الملسوعة . وهكذا اتت العلة في المعلول ، وعطلت الكيف بالكم ، وعبرت عن هذه الشدة بالمقدار . ولا يصعب علينا التحقق بان تشدد كل احساس تمثيلي يجب عليه ان يفهم بهذه الطريقة .

(١) Ch. FERRE, Sensation et mouvement. Paris 1887.

في الإحساس بالصوت وللإحساسات الصوتية مراتب قوية الشدة الى حديد بعيد . فقد قلنا سابقاً بوجود اعتبار الطابع العاطفي في هذه الاحساسات ، او تلك الفترة التي يتلقاها المنعص . ثم اوضحنا بان صوتاً شديداً هو الذي يستوعب انبعاثها ويقوم مقام جميع الاصوات الاخرى . فاذا تناسبت قليلاً هذه الصدمة ، او ذلك الاهتزاز الخاص الذي تشعر به انت احياناً في رأسك او في جسدك ، وتناحيت ذلك التسابق المتراحم الكائن بين الاصوات المتعاصرة ، لا يبقى من ذلك غير كيف يحض في الصوت الموسوع لا بمقدار ولا يعرف . غير ان هذا الكيف لا يقتكب عن ان يعمل تعليلاً كميّاً ، لانك تكون قد ادركته الف مرة من قبل بضربك مثلاً على شيء مادي ، وبذلك تبدل كما محدوداً من القوة . وانت تعلم ايضاً الى اي حد يجب عليك ان تضخم صوتك لتصورت مثله ، فتعمل حساباً فكرة هذه القوة ببنهاك جاعلاً من شدة الصوت مقداراً من المقادير . وقد نينا (وونط) (١) الى تلك الرباطات الخاصة الكائنة بين الشبائك العصبية ، والسامعية منها ، التي تحدث في الدماغ الانساني . ألم يهمل بان الاستماع هو مخاطبة الانسان نفسه ؟ ان جميع الذين عطب جهازهم العصبي لا يستطيعون الاستماع الى محادثة ما دون ان يزدوا شفاهم ، وما ذلك الا ترجمة قد يولغ فيها عما يحدث عند كل فرد منا . وهل يمكننا تفهم السطوة في الموسيقى ، او صوتها الابحاثية علينا ، بغير التسليم اننا نودد في باطننا تلك الاصوات الموسوعة بحيث نضع انفسنا في الحالة النفسية ذاتها التي دفقت منها هذه الاصوات ، وهي حالة ابداعية خلّاقة لا نستطيع التعبير عنها ، فتوحبنا لنا مع ذلك حركات مجموع جسمنا المتخلق بها ؟

عندما نتكلم مثلاً عن شدة صوت متوسط كأنه مقدار ، نشير بذلك خصوصاً الى القوة المتزاوجة اللازم علينا ان نبذلها لكي نحصل من جديد على الاحساس الصوتي عنه . ولكننا نلمح في الصوت خاصة اخرى محاذية للشدة ، الا وهي خاصة الارتفاع . فهل تكون الفروقات الارتفاعية التي ندرکها اذ اننا هي فروقات كمية ؟ من المسلم به ان صوتاً اشد يثير فينا فكرة مركز مكاني اعلى . ولكن هل نقصد بذلك ان اصوات السلم الموسيقي تتباين بغير الكيف من حيث انها احساسات سماعية ؟ تناس ما لفتك اياه الفيزيكا ، ونفحص بامعان تلك الفكرة التي تكونها عن صوت

(1) Psychologie physiologique. trad. fr. tome II p. 497.

تتأرجح علواً ، وقد عن اذا كنت لا تفكر فقط بالنشاط المتأرجح قوة
التي يجب على العضل التقاطح لحيال الصوتية ان يبدل كي يخرج الصوت
بدوره ؟ ولما كانت القوة التي يمر بها الصوت من نطقة الى نطقة هي قوة متقطعة ،
فانك تتنبأ هذه النقطات المتلاحقة كنقاط فضائية بمرصتها الواحدة نحو
الآخرى بفترات فجائية ، غايرون كل مرة مدى فارغاً بفصل هذه النقطات
بعضها عن بعض ، لذلك فهم التواصل بين نوطات السلم الموسيقي . فلم يبق
علينا والمالة هذه الا ان نعرف لماذا يرتفع الخط الذي يكتب عليه الارتفاعات
الصوتية ، بدل ان يكون افقياً ؟ ولماذا نقول في بعض الاحايين بان
الصوت يرتفع ، وفي البعض الآخر انه ينخفض ؟ لا ريب بان الاصوات
الحادة الرفيعة تثير حساً غريباً في الرأس ، أما الاصوات الضخمة الغليظة فانها
تدوي في القفص الصدري . وهذا الإدراك الحسي ، واقعياً كان او وهمياً ،
قد ساهم في جعلنا نعدّ عامودياً تلك التغيرات بين الاصوات . فكيف اشدت
الحيال الصوتية راد السطح الجسمي الساهم عند الشادي غير المتك بعد . لذلك
يحبس بالقوة كتاباً الشد ، وينتفسح الهواء من الاسفل الى الاعلى ، تأساً هكذا
الاتجاه غيرة الى الصوت الذي يجده الجري الهوائي . بحركة واحدة اذن نعتبر
عن مشاركة قسم اكبر في الجسم للعضلات الصوتية ، لذلك ندعو الصوت اعلى
لأن الجسم يبدل نشاطاً كأنه يشرب بعنف ليترك شيئاً لغى في فضاء اعلى .
وهكذا تعودنا على ان نمرز علواً ما الى كل صوت في السلم . ففي اليوم
الذي تمكن فيه العالم الفيزيقي من ان يحدد الصوت بعدد الاهتزازات التي
يعادها في وقت من الاوقات ، في ذلك اليوم لم نتراجع عن القول بان
اذتنا نترك مباشرة فروقات كم . فقلنا ادخالنا القوة العضلية التي تخرجه ،
او الاهتزاز الذي نعلقه به ، اقل الصوت كيفاً محضاً .

في الانعاش بالحرارة اما التجارب الحديثة التي قام بها بليكس (BLISS)
وجولدشابتز (GOLDSCHIEDT) ودولندسون (۱) (DOLANDSON) فقد اثبتت على
ان النقاط ذاتها الموزعة على سطح الجسم ليست هي عينها التي نحس بالبرد
والحر على السواء . والفيزيولوجيا اليوم قبل الى ان تقسم ظاهرة نوعياً ، وليس
كمياً ، بين احساساتنا للحر واحساساتنا للبرد . ولكن الملاحظة البسيكولوجية
تذهب الى ابعد من ذلك ، اذ لا يعسر على وجدان واقع ان يحدد فروقات
خاصة بين مختلف احساساتنا للحر ، كما يجد ذلك ايضاً بين مختلف احساساتنا

(1) On the Temperature sense. Mind 1881.

ليرد ، فحرارة أشد هو بالواقع حر من مفاعيل الأول ، نقول أشد لاشد احسنا
مرارا تدبيرة هذا التغيير عينه عندما كنا نقرب من مولد الحرارة ، او عندما
كان يفعل به سطح أوسع من سطح جسمنا . وهكذا تحول احساسات
الحر والبرد بسرعة هائلة الى عاطفية متيرة فينا اذ ذاك ردوداً فعلية تتراوح
قوة تقيس بها العلة الخارجية . فلماذا لا نقيم فروقات كمّ متشابهة بين
الاحساسات المعادلة لقوى التخلّة في هذه العلة ؟ سوف لا نشهد أكثر من
ذلك على هذه الناحية ، فعلى كل فرد منا ان يسأل بايمان عن تلك القضية
بجانبه هذا الاحساس وجهاً الى وجه ، فاحضاً الطرف عن كل ما تلقته من
المضاراة السابقة عن علة احساسه . ولا نشك نحن بان ستكون نتيجة هذا
التساؤل اذ نرى بعد الفحص الدقيق بان مقدار الاحساس التنبيلي يرجع الى
اشد تدخل في الاحساس حركات الرد الفعلية المتواصلة اعمى ، والتابعة
للانحناط الخارجي .

في الاحساس بالنقل لنفحص الآن بالطريقة عينها احساساتنا بالضغط والتقل
كي نقف على شيء من حقيقتها . فعندما نقول بان الضغط الشاذ على يدك
يزيد أكثر فأكثر ، الا تتيل بذلك نفسه ان الاحساسك قد صار ضغطاً ،
فالما ، وانت هذا الألم عينه قد تشعب الى المنطقة المجاورة بعد ان اجتاز
مراحل كثيرة . ثم حكّم نظرك بايمان لتري هل اذا كنت لا تدخل القوة
المضادة المتشددة أكثر فأكثر ، اي المتسعة أكثر فأكثر التي تعارض بها
الضغط الخارجي . فعندما يرفع عالم النفس الطبيعي وزناً أثقل من غيره ،
يصرخ انه يشعر بازدياد في الاحساس . اليس من الاصوب القول عن هذا
الازدياد في الاحساس انه احساس بالازدياد ، فالمشكلة قائمة بومتها في هذه
النقطة . اذ يكون الاحساس في الحالة الاولى كمّاً كعلة الخارجية ، وفي
الحالة الثانية كيفاً نحوّال قليلاً لمقدار سببه . ان التمييز بين التقل والخفيف
دقيق جداً كالتمييز بين الحار والبارد . غير ان مشكلة هذا الفارق هي التي
تجعل منها واقعية نفسانية . ولا يعني وجداننا التقل والخفيف كلواحد متباينة
فحسب ، ولكنه يعني مراتب الحقبة والتاقل ايضاً كلواحد عديدة لهذين الحسنيين .
وزيادة على ذلك نقول بان الفرق الكيفي يتوهم عضوباً كلفوق كمّ بسبب
القوة المتواصلة البساطا التي ينفذها جسمنا ليرفع ثقلاً من الاتصال . وانك
تستبين صحة هذا القول اذا ذهبت الى رفع شيء قبل لك انها ملكت حديثاً
عشيقاً ، ولكنها فارغة بالواقع . وبذلك تفقد التوازن عندما تقدم عليها حقاً

قابضاً على عرونها كأن عضلات غريبة قد ساحت مقدماً في العملية ، ولكنها
 أخذت ، فصوتها بما لم يكن في حسابها . فمن تقبس احساس الثقل في
 مركز ما وفقاً لطبيعة هذه القوى المتعاطفة الحاصلة في نقاط مختلفة من
 الشئ ، ووفقاً أيضاً لعدد هذه القوى عنها . ولو لم تدخل فكرة المقدار
 في هذا الاحساس لما كان غير كيف . والذي يدفعك الى هذا الاعتقاد كونك
 تسلم مباشرة بوجود الحركة المتجانسة في الفضاء المتجانس . فإذا رفعت يداي
 وزناً خفيفاً مع بقاء معظم جسمي جامداً لا يتحرك ، اشعر بسلسلة من
 الاحساسات العضلية ، لكل احساس منها شارة المركزة وتنوعه الخاص .
 غير ان وجداني لا يملك هذه السلسلة الا كحركة مستمرة في الفضاء . وإذا
 رفعت وزناً أثقل الى الارتفاع عينه وبالسعة ذاتها امرت خلال سلسلة جديدة
 من الاحساسات العضلية اختلف كل منها عن الاحساس المطابق له في السلسلة
 السابقة . ولا يصعب علي ادراك ذلك اذا اعمت النظر قليلاً . فكما اني
 اغفل هذه السلسلة الثانية أيضاً كحركة مستمرة كما علمت السابقة ، وهي تنتهي
 الوجهة عنها ، والدوام عينه ، والسعة عنها ، فمن اللازم والحالة هذه ان
 يضع وجداني خارج الحركة ذاتها ذلك الفارق القائم بين احساسات السلسلتين
 السابقة منها واللاحقة . فيجيد هذا الفرق في طرف الذراع المتحرك ظاهراً
 ان احساس الحركة قد كان متشابهاً في الحالتين معاً حال كثرت الاحساس
 بالثقل بخلاف مقدارياً . ولكن الحركة والثقل فيميزان بقياسها الوجدان
 المحلل . اما الوجدان البدني فله احساس بحركة ثقيلة الى حد ما . وهذا
 الاحساس يتحول بعد الدرس الى سلسلة من الاحساسات العضلية كل منها
 يمثل بتنوعه مركزاً حيوياً ، وبصبغة مقدار الثقل الذي ترفعه .

في الارضمان بالنور هل نسبي التشدد النوراني كماً ام اتنا نعتبره كيفاً ؟
 لم تنته بعد كفاية ، على ما اعتقد ، الى كثرة العناصر المختلفة التي تساهم في
 حياتنا اليومية ، والتي تزيج لنا الحياء عن طبيعة المصدر المنير . فمن نعرف
 منذ القدم بان هذا النور مثلاً هو بعيد المدى ، او انه على وشك الانطفاء
 عندما يصعب علينا استيعاب اطارات الاشياء واستيعابها في تفصيلها . وقد
 علمتنا التجارب انه يجب علينا ارجاع هذا الاحساس العاطفي الذي يسبق البصر
 في بعض الحالات الى قوة اعظم في العلة . فلا تظهر اطراف الاجسام ، ولا
 نبرز اطلالها المنعكسة بالطريقة عنها الا وفقاً لما تزيده او تنقصه نحن من
 عدد المصادر المشعة . ومن اللازم ايضاً افصاح مجال اوسع لتقلبات الصبغة الحادثة

على السطوح المستوية - حتى اللون الطبقة الشمسي الصفر - الناجمة عن ضوء
الخط . فبقدر ما يندفع المصدر الضوئي ، يتخذ البنفسجي صبغة خاربة الى الزرق ،
ويتأشع الأخضر بصبغة الاصفر الضارب الى البياض ، ويقترب الاحمر من
الاصفر اللامع . وبالعكس عندما يندفع هذا اللون ، يقترب الاحمر ، والاخضر ،
والبنفسجي من الاصفر المشرب بياضاً . لقد اُلفت هذه التحولات اللونية انظار
الفيزيقيين (١) منذ امد ليس بعيد . والفريق في نظرية كون السواد الاعظم
من الناس لا ينسب الى هذه الواقعة ما لم ينجس الى ذلك . ولما كنا نصر على
أول التغييرات الكيفية كتغييرات كمية ، فاننا لبدأ بوضع نموس بقول
بان لكل شيء لونا خاصاً ثابتاً محدداً . فاداء لون الاشياء الى الاصفرار
او الازرقاق ، لا نقول باننا نرى لونها يتغير تحت وطأة ازدياد في الاستضاءة
او النقص فيها ، بل نجزم بان هذا اللون يبقى ذاته دائماً . غير ان
احساسنا لشدة الضوئية هو الذي يزيد وينقص . وهكذا نقيم ايضاً مقام
الانفعال الكيفي الحادث في وجداننا التأويل الكمي الانجم عن افراكتنا .
وقد اشار (هلمهولتز) الى مظهر ذي تعديل مجانس ، ولكنه اكثر تعقيداً ،
قال : لو ركبتنا لونا ابيض واسطة لونية من الوان الطيف الشمسي ، ثم
رفعنا او قلصنا بالنسبة ذاتها شدائد اللونين المتولين ، بحيث تظلم نسب
المزيج عنها ، نظل اللون الناتج عنها هو ذاته على الرغم من ان نسبة
الشدة الاحاسي يتغير تغيراً مبدئياً . وذلك راجع الى ان الضوء الشمسي
الذي نعتبر كونه اللون الابيض العادي مدة النهار يخضع ايضاً لتغيرات تامة
في نوعه عندما تتغير الشدة الضوئية (٢) .

واذا كنا نحكم غالباً على تغييرات المصدر الضوئي بالتغيرات الخاصة بصبغة
الاشياء المحيطة بنا ، فليس الامر كذلك في الحالات البسيطة التي يتر فيها
سطح ابيض مثلاً او شيء من الاشياء تدريجياً بوانب متفاوتة من التورانية ،
وستقف الآن منصفاً على هذه النقطة الأخيرة . ان الفيزيكا تحدثنا بالواقع
عن مراتب شدة ضوئية كأنها تحدثنا عن كميات حقيقة : الا تقاس هذه
المراتب بوزان شدة الضوء (فوتومتر) ؟ وينسحب عالم النفس الطبيعي الى
ابعد من ذلك ايضاً زاعماً ان علينا ان نقيس شدائد اللون . وقد حاول
القيام بتن هذه التجارب اولاً الأستاذ ديلوف (٣) ، ثم تبعه بعد

(١) Roux. Théorie quantitative des couleurs, p 131 - 139.

(٢) Optique physiologique, trad. fr., page 423.

(٣) Eléments de psychophysique. Paris, 1883.

ذلك الاساذان لوران ونجلبك (١) (D. M. LEHMANN & NIEGLICK) طلباً لوضع
 ناموس نفسي في طبيعي (ببكونفيزيقي) يستهدف قياس احساساتنا الضوئية
 قياساً مباشراً . ونحن لن نعارض النتائج التي آتت اليها هذه الاختبارات ،
 ولن نبحث في قيمة هذه الاساليب الفوتومترية . ولكننا نرى كل شيء قد
 ابيط بالتعليل الذي تقدم به .

نفحص باصبعنا ورقة من الاوراق اضاءتها اربع شموع مثلاً ، ثم اخذت
 شمعاً منها ، فالتفتان ، ثم الثالثة . نقول بان سطح الورقة يبقى ابيض ، اما
 لونه فقد خبا . واثبت بعد جيداً اننا اطفأنا الان شمعاً واحدة . ولذا كنت
 لا اعرف ذلك فقد لاحظت مراراً مثل هذا التغير في مظهر سطح ابيض
 عندما يتضاءل الاشعاع . ولكن تغاض عن تذكراك واساليبك الكلامية ،
 فما ادر كنت بالواقع ثم يكن انتقاص اشعاع في السطح الابيض ، بل مما كنت
 قل عابر على هذا السطح حين كانت تطفأ الشعلة . ولهذا الظل وافعة في وجدانك
 كالنور عنه . واذا كنت اسمع ابيض ذلك السطح السابق في كل اشعاع ،
 فعليك ان تطلق على ما تراه الآن اسماً آخر لانه شيء آخر مغاير للاول :
 فهو نوع جديد من البياض اذا جاز لنا التعبير هكذا . وقد عودنا التجارب
 الماضية ، والنظريات الفيزيائية ايضاً ، على ان نعبر الاسود كثيف الاحساس
 الضوئي ، لانه على الاقل كدس مراتبه ، وعلى ان ننظر الى تنوعات السنجاني
 المتتابعة كشذائذ متافضة في النور الابيض . غير ان الاسود وافعة في
 وجداننا كلالبيض . فتكون الشذائذ المتافضة في الضوء الابيض المنير سطحاً
 ما تنوعات متفاوتة لوجدات لم يتبه ، كالالوان المختلفة الكثافة في
 الضيف الشمسي . وعلينا على ذلك هو ان التغير غير مستمر في الاحساس
 كما هو مستمر في سيبه الخارجي ، هو ان النور يزيد وينقص في مدة ما
 دون الانتباه الى ان سطحنا الابيض يتغير ايضاً : فهو لا يبرز متغيراً بالواقع
 الا عندما يصيب ازدياد الضوء الخارجي او انتقاصه كافياً لأن يولد شيئاً
 جديداً . ان تنوعات لمعة لون من الالوان المعطاة - بقطع النظر عن
 الاحساسات العاطفية التي ايننا على ذكرها سابقاً - لا تكون غير كميّات ،
 ولكننا انما عادة وضع العلة في المعلول ، واحلال ما علمنا اياه العلم والتجربة
 مقام انفعالنا الساذج . ومثل ذلك يقال في مراتب الاشعاع . فاذا كانت
 الشذائذ المختلفة في لون من الالوان تقابل ما هنالك من تنوعات مختلفة كثافة

(١) Voir le compte rendu de ces expériences dans la revue philosophique 1887,
 tome I, p. 71, et tome II, p. 180.

بين الاسود وهذا اللون فان مراتب الاشباع هي كتنوعات متوسطة بين هذا اللون شبه والابيض الصرغ . وبإستطاعتنا ان ننظر الى كل لون من الالوان من جهتين مختلفتين هما : جهة اللون الاسود ، وجهة اللون الابيض . فيكون الاسود للشدة ، ما هو الابيض للاشباع .

والآن ينبغي لنا الغموض عن حقائق التجارب الفوتومترية . فالشمعة الموضوعة على بعد من الأبعاد ازاء ورقة من الاوراق تنير هذه الورقة بطريقة من الطرق . فاذا ضمنت المسافة دون ان تزداد شدة المصدر الضوئي لحصة تأثير الاثارة اربع مرات . ولكن كلاماً كهللا لا يستهدف التأثير التضاسفي بل التأثير الفيزيقي ، اذ لا يجوز لنا القول باننا قابلنا احساسين بعضهما ببعض لأننا لم نستعمل الا احساساً واحداً للتأثير بين مصدرين من الاشباع مختلفين فانيهما اربعة اضعاف الاول ، ولكنه مضاعف المسافة . وبالإحتمال ان العالم الفيزيقي لا يدخل البتة احساسات تضاعف متى ، وثلاث ، ولكنه يشتغل على احساسات متشابهة غابتها ان تتوسط لا غير بين كمين فيزيقيين نستطيع مقابلتها بعضهما ببعض . فالاحساس الضوئي يلعب هنا دور الاعداد المساندة التي يدخلها الرياضي في حساباته ، ثم يزيلها من النتيجة النهائية .

اما غرض عالم النفس الطبيعي فهو مغاير لذلك قام المغايرة ، اذ يستهدف دراسة الاحساس الضوئي ذاته زائداً زائداً امكانية قياسه . فيشرح طريقة بقياس فروقات متناهية الصغر وفقاً لمنهج (فخنر) ، وطوراً بشرح رئيساً تقابلية احساس بآخر . وهذه الطريقة الثانية الراجعة بالأصل الى بلاطو (PIATRAU) ودلوف لا تختلف كثيراً عن منهج فخنر ، كما هو المعتقد السائد . وستقف عليها بتدقيق أولاً لأنها تستهدف الاحساسات الضوئية بنوع خاص . وهكذا يضع دلوف رقيباً امام حلقات ثلاث ، ذات محور واحد ، قابلة للتغير في شعورها . ثم يجعل كلاً من هذه الحلقات يمر عبر جميع الصبغات الكائنة بين الابيض والاسود ، وذلك بواسطة جهاز لبق دقيق . فيأخذ صبغتين مثلاً « ج » و « ك » من هذه الصبغات السنجابية المتعاصرة الحادثة على حافتين من الحلقات ، وهي الآن غير قابلة للتغير . ثم يغير الاستاذ دلوف لمعة الحلقة الثالثة سائلاً الناظر على اذا كانت الصبغة السنجابية « ك » لا تبعد بالدواء في فترة ما عن اللونين الآخرين . ولا بد من ان تأتي برهة بالواقع يعلن فيها الناظر ان المعاكس (ج ك) يعادل المعاكس (ك س) بحيث نستطيع وفقاً لدلوف ان نؤلف سلماً من الشدائد الضوئية نستطيع العبور به من كل احساس الى اللاحق به بمعاكسات احساسية متعادلة . وهكذا نقاس احساساتنا

بعضها ببعض ، غير اننا لا نوافق نحن على النتائج التي نوصل اليها دلبوف في
تجاربه الفاشقة ، لأن المشكلة الوحيدة في عرفنا انما هي ان نتثبت هل اذا
كان المعاكس (ج ك) المؤلف من العنصرين (ج) و (ك) معادلاً حقيقة
للمعاكس (ك س) المؤلف بطريقة مقابلة . فيوم بقيت ان احساسين من
الاحساسات يتساويان دون ان يشابهما فيكون علم النفس الطبيعي قد شاد
صرحه . ولكن هذه المساواة هي التي نشك بها . ومن السهل بالواقع تعليل
صكفية امكانية القول عن احساس ما ذي شدة ضوئية انه بتوسط المدى
بين الآخرين .

انفتوح قليلاً من الزمن بان تغيرات الشدة في مصدر ضوئي قد ترجمت
لوجداننا ، منذ ان كنا صغاراً ، بادراكنا المتتابع لمختلف الالوان في الطيف .
لا شك بان تلك الالوان قد كانت تبرز لنا حينذاك كاصوات سم الموسيقى ، او
كمزاجات تتراوح علواً في مفعدها ، او كمقادير بالاجمال . ولا يحسر علينا
ان نعين لكل لون من الالوان مركزه القائم في هذه السلسلة . فاذا كانت
العة الخارجية تتغير باستمرار فان الاحساس المستقر لا يتغير حقاً الا بطريقة
متقطعة عابراً من تنوع الى آخر ، ومهما كثرت التنوعات المتوسطة بين هذين
اللونين (ج ك) فلا يصعب علينا عدّها بالفكر وان كان ذلك بشيء من
التشوش ، والنتحقق هل اذا كان هذا العدد يطابق الى حد ما عدد التنوعات
الفاصلة (ك) عن لون آخر (س) . ففي هذه الحالة الأخيرة نقول بان (ك)
بتوسط المدى بين (ج) و (س) ، وان كان المعاكس هو ذاته في الحالتين .
ولكن ذلك مجرد تعليل لتسميته لاننا نجعل ان اذا كانت القميرات مقادير متعادلة
على الزخم من ان عدد التنوعات المترسطة متساو في الجهتين ، واننا نرى من
تنوع الى آخر بكميات فيجانبية . فمن اللازم الانضام خصوصاً بان التنوعات
المتوسطة التي ساعدتنا على احداث القياس انما هي كاتبة الى حد ما في قلب
الشيء الذي نقيسه . والا يصبح قولنا بان الاحساس بتوسط المدى مجرد
استعارة ونحو لا غير .

اذا سلمنا بما نزعجه عن الشدائد ، فوق هذا الكلام ، يوضح لنا بان مختلف
الاصباغ السنجابية التي عرضها على الرقيب الاسناد دلبوف تشبه الالوان
لوجداننا . فاذا قلنا عن صبغة سنجابية انها متوسطة المدى بين صفتين ، فيكون
ذلك بالعمق ذاته الذي يمكننا التكلم به عن البرتقالي مثلاً انه متوسط بين
الاخضر والاحمر ، مع هذا الفارق ان تعاقب الاصباغ السنجابية يولد في
اختيارنا السابق بسبب ازدياد تدريجي او انقصاص في الضوء . لذلك نعزو

لفروقات النوع ما لا يخطر على بالنا أن نعزوه لفروقات الاستلوان ، وهو استجابة التغيرات الكيفية الى تغيرات مقدارية . ولا يستعصي القياس علينا لأن نتائج التوقعات السنجائية الناجمة عن التفاضل دائم في الاستجابة انما هو تنوعات كيفية متقطعة لكونها كيفية ، وانه يمكننا ان نعقد تقريبا المتوسطات المهمة التي تحصل بين التين منها . فيقال إذن عن المعاكس (ج ك) انه معادل للمعاكس (ك س) عندما نقيم بحيلتنا المدعومة بالذاكرة العدد ذاته من النصب في كل من الجهتين . ولكنه تعليل نسبي يختلف باختلاف الأشخاص ، ولا سيما الفروقات التعليمية ، فهنا تستوسع كلما زاد تباين النوع بين الحلقين (ج ك) ، لاننا نبدل نشاطا مرهقا اكثر فأكثر لتقدير عدد الصفات المتوسطة . هذا ما يحدث بالواقع كما ينبغي لنا عندما نومي بنظرة فاحصة على اللوحين اللذين عرضهما الأستاذ دلبوف (١) . فبقدر ما يعظم الفارق النوعي التفاضل بين الحلقة الخارجية والحلقة المتوسطة ، يعظم الفارق بين الأرقام التي يقف حيلها الناظر دوريا ، أو الناظرون المختلفون ، ويتسع هذا الفرق بطريقة مستمرة على وجه التقريب من ٣ الى ٩٤ ، ومن ٥ الى ٧٣ ، ومن ١٠ الى ٢٥ ، ومن ٧ الى ٤٠ . ولكن لنترك جانبا هذه الفروقات مفترضين كون الناظرين على رفاق فيما بينهم ، وعلى وفاق مع انفسهم ، فهل نكون مع ذلك قد اثبتنا بهذا ان المعاكسين (ج ك) و (ك س) متعادلان ؟ من الواجب الاجابة اولا بان معاكسين احتمائين متعاقبين هما متعادلان ، ونحن ما نعلم انها متعاقبان ، ومن الضروري أيضا ان نكون قد اثبتنا من ثم اننا نجد في الصيغة السنجائية المعطاة تلك الصفات الأدنى التي مرت بها بحيلتنا لتقدير الشدة الموضوعية في المصدر الضوئي . وبكيفية مختصرة ان علم النفس الطبيعي الذي شاده دلبوف يفترض مبدأ تطريا ذا أهمية كبيرة عينا لمحاولات أخفاؤه تحت مظهر تجريبية . ونحن نقعد هذا المبدأ كما يلي : عندما نريد باستمرار الكمية الموضوعية في النور تتساوى فيما بينها الفروقات بين الاصابع السنجائية المولدة بالتتابع ، تلك الفروقات التي يعبر كل منها عن أصغر زيادة مدركة في الاستجابات الفيزيقي . وغلاوة على ذلك نقول انه باستطاعتنا ان نعاذل إحدى هذه الاحساسات الخاصة بحاصل الفروقات التي تفصل الاحساسات السالفة بعضها عن بعض منزه الاحساس العدم . وهذا هو بالواقع مبدأ علم النفس الطبيعي الذي شاده فختنر ، وسأفي على درسه في الأسطر التالية .

(١) Éléments de psychophysique, page 61 et 62.

علم النفس الطبيعي (البسكوفيريف) لقد انطلق فنتو من ذلك التاموس
الذي كان وير (Wier) قد اكتشفه والفاثي بأنه إذا حدثت قننا استجئات ما
احساساً من الاحساسات تكون كمية الاستجئات الواجب اضافها الى الاستجئات
السابق كي يحس الوجدان بتغير ما ، بنسبة ثابتة ، فإذا اشرف بحرف (ك) الى
الاستجئات المطابق للاحساس (س) ، وبحرف (هـ ك) الى كمية الاستجئات المائل
لزيادة الواجب زيلتها على الاستجئات الاول ليكوّن احساس الفرق ،
يكون لدينا $\frac{هـ ك}{ك}$ ثابت . لقد ادخل تلاميد فنتو تغييرات كثيرة على هذا

القانون ، ونحن لن نطلق حكينا في هذه المسألة ، لأن التجربة وحدها هي
القادرة على البت في صحة النسبة التي افادها (وير) وذلك التي ادخل عليها .
ولا يناع في التسليم باحتمالية قانون كهذا ، لأن القضية لا تقوم هنا على
قياس الاحساس بل على تحديد البرهة الدقيقة التي يتغير فيها الاحساس بسبب
زيادة في الاستجئات الخارجي . ومن الواضح ، اذا احدثت كمية محدودة في
الاستجئات تنوعاً محدوداً في الاحساس ، أن اصغر الكميات في الاستجئات
اللازمة لاحداث تغيير من هذا النوع انما هي محدودة ايضاً . ونظراً لعدم ثباتها
يجب عليها ان تكون التابع البياني للاستجئات الذي تضاف اليه . ولكن
كيف يمكننا ان نعلم من نسبة قائمة بين الاستجئات واصغر زيادة تضاف اليه الى
معادلة تربط كم الاحساس بالاستجئات المطابق له ؟ ان علم النفس الطبيعي
قام برونه في هذا الانتقال الذي سندرسه باعتمادها على

قد عدة اساليب مختلفة في العبور من لجارب (وير) ، او من اية سلسلة
اخرى من الملاحظات المائلة ، الى تاموس علمي نفسي طبيعي كتاموس فنتو .
فيلفق أولاً على اعتبار وعينا لازدياد في الاستجئات كالازدياد في الاحساس (س) .
ومن ثم نطلق على هذا الوعي اسم (س هـ) . بعد ذلك تضع تاموس يقول
بأن جميع الاحساسات (س هـ) المطابقة لاقصى ازدياد محتمل في الاستجئات الخارجي
هي متساوية فيما بينها . وبذلك نكون قد اعتبرنا هذه الاحساسات كميات .
ولما كانت هذه الكميات متعادلة دائماً من جهة ، في حين ان التجربة قد
اعطتنا من جهة ثانية نسبة من النسب بين الاستجئات (ك) واصغر زيادته هي

$$ك هـ = (ك) هـ ، فاننا نعلم عن ثبات (س هـ) يمكننا انما انما $\frac{ك هـ}{(ك) هـ} = س هـ$ ،$$

ت هي كمية ثابتة . وأخيراً يُصطلح على أن يستعاض عن الفرقين الصغيرين جداً (س د) و (ك د) بالفرقين المتشابهين في الصغر تماماً (س د) و (ك د) ، وهكذا نتوصل هذه المرة الى معادلة تفاضلية س د = ت $\frac{ك د}{(ك د)}$. لم يبق علينا من ثم الا ان نسلم حساب ضلعي المعادلة لنحصل على النسبة المتباعدة (١) ،

الاولى س = ت $\frac{ك د}{(ك د)}$ ، وهكذا ننقل من ناموس مقرر لم يرد فيه الا

ظهور الاحساس الى ناموس غير مقرر يعطينا قياس هذا الاحساس .
نظهر ببساطة دون التورط بعيداً في جدل عميق بخصوص هذه العملية الخطيرة ، وكيف ان فخر قد وضع اصبعه على حقيقة صعوبة المشكلة ، وكيف حاول ان يتغلب عليها ، وعلى ماذا تقوم آفة برهنته في عرفنا .
لقد ادرك فخر انه لا يجوز لنا إدخال القياس الكمي في علم النفس دون ان نمهد اولاً تساوي حالتين بسيطتين او احاسين من الاحساسات ، ومن ثم نعرف الجمع بينهما . ونحن لا نرى من جهة ثانية كيف يتساوى احساسان فيما بينهما اذا لم يكونا متشابهين . ليست كلتا التساوي متوافقة لكلمة الثانية في عالم الطبيعة دون شك ، ذلك لأن كل مظهر من المظاهر يبرز من خلال شكلين : شكل كمي ، وشكل امتدادي . ولا عائق من امحال الشكل الكمي ، فلا يبقى والحالة هذه الا حلقات متراكمة مباشرة او غير مباشرة متجالية في مجموعها . ان هذا العنصر الكمي الذي نلفقه نحن من الاشياء الخارجية بدمي ، ذي بسطة كي نجعلها قابلة للقياس اذا هو الذي يتسلط به علم النفس الطبيعي ، زائفاً بأنه يستطیع قياسه . وعبثاً يحاول قياس هذا الكيف (ق) بأحدى الكميات الفيزيائية (ق') المرشحة عليها ، لأنه من اللازم ان نكون قد ابتأ اولاً بان اق' هي تابع بياني للكمية (ق) ،

(١) في الحالة الخاصة التي يسلم فيها دون تعديل ناموس دوبر ١٩ بان $\frac{ك د}{ق} = ثابت$.

يعبر نسيم احساب س = ت لو غايم $\frac{ك}{ق}$ ، مع هي ثابت . هذه هي قاعدة حساب الثلاث لفضول .

وذلك لا يمكن حدوثه إلا إذا قلنا أولاً كيف (ق) بأحدى الحكومات
المكسرة منها . وهكذا لا نجد صعوبة من أن نقيس احساس الحرارة بدرجة
الحرارة . غير أن ذلك مجرد اصطلاح لا غير . وعدم النفس الطبيعي يقوم
على رفض هذا الاصطلاح والبحث عن كيفية تغير الاحساس بالحرارة عندما يتغير
الحرارة . وبالأجمال يظهر أنه لا يمكننا القول عن احساسين مختلفين انهما
متعادلان . ما لم يكن قد من قاعدة مشتركة تربط بينهما ، بعد أن نكون
قد حددنا الفارق الكيفي . ولما كان هذا الفارق من جهة ثانية هو كل ما
نحس به ، لا نرى ماذا يمكن أن يربط بينهما بعد القاء .

ونرجع استكثارة « هنر » إلى أنه لم يعتبر الصعوبة هذه عاصمة عليه .
فلم يتكبد عن الغشام فرحة كون الاحساس يتغير بتقطع عندما يزداد الاستحاثات
الخارجي باستمرار شيئاً باسم واحد إلى هذه الفروقات الأساسية . حقاً
إنها لفروقات صغيرة جداً ما دام كل منها يعادل أصغر الزيادة في الحركة في
الاستحاثات الخارجي . إذ ذلك يمكنك أن تتعاضى عن هذه الفروقات المتتالية ،
أو كلفها احساس ، فتجد حينئذ رابطة مشتركة تنجس بها هذه الفروقات في
مجموعها تقريباً . إنها لفروقات متناهية في الصغر . هذا هو تحديد النسوي ،
أما تحديد الجمع ، فإنه تابع للأول من تلقاء ذاته ، لأنه إذا اعتبرنا كماً ذلك
الفرق الذي يدركه الوجدان بين احساسين بمعايير طبيعة ازدياد مستمر في
الاستحاثات « حسّي الأول (س) والثاني (س هـ) » اضطرت إلى اعتبار كل
احساس (س) كحاصل يشكوت من جمع الفروقات العظيمة التي تجتازها
قبل أن تترك الاحساس . هذا يبقى كذلك إلا أن نستعمل هذا التحديد المزيج
كي نقيم نسبة بين الفروقتين (س هـ) و (ك هـ) أولاً ، ثم بين المتغيرين بواسطة
التفاضلات . أن توسع الرياضيين أن ينجحوا على هذا الانتقال من الفرق إلى
التفاضل ، ويتصور علماء النفس أن يتناولوا على إذا كانت الكمية (س هـ)
لا تتغير كالأحاسيس عنه (١) يدل أن نكون ثابتة . والخير من الممكن أن
لأجمال في حقيقة فحوى « موسى » النفس الطبيعي بعد إقامه . ولكن اعتباراً
(س هـ) ككم و (س) كحاصل هو مشابهة للتسليم بالمبدأ الأساسي من
العملية كلها .

ولكن هذا المبدأ هو الذي نشك فيه نحن لأنه غير معقول . فإذا افترض
أنني أشعر باحساس (س) ، وقد اضركت بعد مدة من الزمن زيادة الاستحاثات

(١) « تنبيه اليوم » (س هـ) كمتناسبة مع (س) .

الخارجي الذي نزيد دائماً ، فإني أنبأه إلى ازدياد العلم . ولكن ماذا يمكننا أن نقيم من نسبة بين هذا التنبؤ وبين فرق ما ؟ لا شك أنت وعينا هذا يقوم على أن الحالة الأولى قد تغيرت فصارت (س') . ولكنه من الضروري ، لكي يحق لي تشبيه الانتقال من (س) إلى (س') بفرق حسابي ، أن أكون قد درست المدى الكافي بين (س) و (س') ، وأن يحسبون أحاسيس قد صعد من (س) إلى (س') زيادة تفرق من الاستعداد ، فعندما نطلق على هذا الانتقال اسماً من الأسماء (س د) ، فذلك نجعل منه واقعية أولاً ثم كماً بعد ذلك . ولا يصعب عليك الانشلاء فقط عصفيف أن هذا الانتقال إنما هو انتقال كمي ، بل ترى بعد التفكير المتمعن به انتقال غير واقعي ، إذ ليس من واقعي غير الطائفتين (س) و (س') ، وإن كانت (س) و (س') أحاسيس معطيتين فقط . ذلك لأن العدد (س - س') الذي هو جمع وحدات ، يمثل بالحقيقة تلك الغنيمات التعاقبية في الجمع الذي يترتب به من (س) إلى (س') . فإذا كانت (س) و (س') حاليتين بسيطتين ، على ماذا يقوم إذن ذلك المدى الذي يفصلها بعضها عن بعض ؟ ومساءلاً يمكنه أن يكون ذلك الانتقال من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية غير مظهر من مظاهر الحرك المت ، فنجعل اختياريًا من تعاقب حاليتين فرق مقدارين ؟

لقد موقن لا غير : إنما أنت نقف عند حد ما يعطيك إياه الوجدان ، أو أنت تشكك هو مجرد اصطلاح ليس إلا . فنجسد في الحالة الأولى بين (س) و (س') تفاوتاً شبيهاً بتفاوتات تنوعات فوس فرج ، ولكنه بعد عن أن يكون تفاوتاً مقدارياً . فإذا أدخلت الرمز (س د) وذلك سهل عليك ، يصبح حديثك إذ ذاك عن الفرق الحسابي مجرد اتفاق لا غير لحوال به الإحساس المعطى إلى حاصل ما . لقد أوضح هذه النقطة الأخيرة الاستاذ جول نوري (Jules Tassinari) وهو أقوى من وجهتنا نقداً لأدعياً إلى فخر بقوله : يقال إن إحساساً ذا ٥٠ درجة مثلاً يعتبر عند بعض الإحساسات التفاضلية التي تعاقب من عدم الإحساس إلى الإحساس ذي الـ ٥٠ وإلا لا أرى في ذلك سوى تجسيد له من الشرحية ماله من الاختيارية (١) .

لا نفلن ، على الرغم مما قيل ، من طريقة التدرجات المتوسطة قد اكتسبت علم النفس الطبيعي وجهة جديدة . ويرجع عن (دليوف) المنكر إلى أنه اختار حالة خاصة من الحالات التي يباين فيها الوجدان (فخر) معطياً إياه الحق ، إذ يكون الحس المشترك ذاته في هذه الحالة متخذاً موقف العالم

(1) Revue scientifique. 13 Mars et 24 Avril 1875.

النفساني الطبيعي ، فقال هل اذا كانت بعض الاحساسات لا تظهر متساوية
 وان اختلفت فيها بينها ، وعن اذا كنا نشكك واسطفا من ان نشكك قائمة
 من الاحساسات المتضادة متى ، وثلاث ، ورباع . وقد قلنا بان آفة
 (فختر) كانت ايمان بوجود محال بين احساسين متعاقبين (س) و (س') ، في
 حين ان هذا المجال لا يخرج عن كونه مجرد عبور فقط ، وليس بالفرق وفقاً
 للمعنى الحسابي . واذا كانت الحالتان اللتان يحدث بينهما الانتقال تعطيان في
 آونة واحدة ، يكون ثمة من تعاكس هذه المرة ، علاوة على هذا الانتقال ،
 وعلى الرغم من ان التعاكس هذا لم يصبح بعد فرقاً حسابياً فهو يشبه
 بتأدية من النواحي . ان الحالتين اللتين تقابلها بعضهما ببعض تكون الواحدة
 منها ازاء الاخرى كأنها في عملية حسابية من الطرح . لنفترض الآن ان
 هذين الاحساسين متجانسان في طبيعتهما ، واننا شهدنا تعاقبهما بالتتابع دوماً في
 حياتنا الماضية حين كان يتزايد الاستجابات تزايداً مستمراً ، فمن المحتمل كثيراً ان
 نضع العلة في المفعول ، وان يتحول هكذا فرق التباين الى فرق حسابي .
 ولما كنا نلاحظ من جهة ثانية كون الاحساس يتغير فجأة في حين انه لا
 يكون ازدياد الاستجابات الا ازدياداً مستمراً ، فاننا نقدر المجال للكائن بين احساسين
 معطين بعدد هذه القفزات الفجائية ، او على الاقل بعدد الاحساسات المتوسطة
 التي نستخدمها دائماً بمثابة نصب نستعين بها . وسوف نراه ان التباين الكائن
 بين الاحساسين يبرز لنا يظهر الفرق ، ويظهر لنا الاستجابات كلاً ، ونقراري
 لنا القفزة الفجائية كمعبر مساواة . فاذا مررنا هذه العناصر الثلاثة معا
 تكونت فيك فكرة الفروقات الكمية المتساوية . ولا نجد حالة من الحالات
 تتوفر فيها هذه الشروط الا عندما تعرض علينا ، متعاقبة ، سطوح ذات
 لون واحد تتراوح قوة في الاستضاءة . فلا نجد تبايناً فقط بين احساسات
 متشابهة ، بل تتفق هذه الاحساسات جميعاً في انها حادثة عن علة يرتبط
 بمثلها تأثيرها علينا . وانما كانت هذه المسافة قليلة للتغير باستمرار ، فقد
 اجبرنا على ان ندرك في اعتبارنا السابق عدداً صغيراً من التغيرات
 المتعاقبة طيلة ازدياد مستمر في العلة . فيمكننا القول ان بان التباين القائم
 بين الصبغة السنجابية الاولى والصبغة السنجابية الثانية مثلاً يساوي على وجه
 التقريب تباين الصبغة السنجابية الثانية مع الصبغة الثالثة ، واذا كنا نحدد
 احساسين متساويين بقوة انهما احساسان عقلهما هكذا بشي ، من الغرض ،
 فاننا ننهي اختياراً الى التاموس الذي ارتآه الاستاذ (ديوف) . ولكن يجب
 علينا الان ان نرى كون الوجدان قد مر عبر هذه المتوسطات ذاتها التي اجتازها

عالم النفس الطبيعي ، وإن حكمه هنا إنما هو حكم هذا العالم . فما ذلك
 التغير إلا مجرد تغير محوّل به الكيف إلى الكم . هو تقدير مشوه تقريباً
 لعدد الأحاسات التي توسطت أحاسين معطين . ونحن لا نرى الفارق
 عظيمًا بقدر ما نظنه بين طريقة التغيرات الطفيفة وطريقة التدرجات المتوسطة ،
 أي بين بسيكوفيزيكا (فخر) وبسيكوفيزيكا (دلبوف) . أما الأولى فإنها
 تقيس الأحاس فياساً اصطلاحياً ، والثانية تلجأ إلى الحس المشترك في بعض
 حالاته الخاصة الذي يملك فيها المصحح ذاته أيضاً . وقصاراه أن كل علم
 نفسي طبيعي مقضي عليه من مصدره عينه أن يدور في قياس الدور ، لأن
 المبدأ النظري الذي يتركز عليه ينبغي لتحقيق تجريبي ، وذلك لا يكون إلا
 إذا سلمنا أولاً بالمبدأ الذي يقول به . وسبب هذا إنما هو عدم وجود
 رابطة بين المبتدئ واللامتد ، بين الكيف والكم . قد نعالج الواحد بالآخر ،
 ونوفق بين الأول والثاني . ولكننا نضطر ، آجلاً أو عاجلاً ، إلى أن نسلم
 بالطابع الاصطلاحي للكائن في هذه المقارنة .

إن جل ما قام به علم النفس الطبيعي إنما هو كونه فَعْدَ بتدقيق ،
 ونغدي إلى أقصى نتائجها الممكنة ، نظرية مالوفة عند الحس المشترك . وبما أننا
 لا نفكر ، بل نتكلم ، معبرون الأشياء الخارجية العامة أكثر مما نعتبر تلك
 النفسانيات التي نرى بها ، كان من الأجدي لنا أن نجعل هذه الحالات الباطنية
 أشياء جامدة يتدخل فيها قليل سببها الخارجي إلى أقصى حد ممكن . فبقدر
 ما تسع دوائر معرفتنا نلمح المبتدئ خلف المتشدد ، والكم وراء الكيف ،
 برغم ما هذا الميل إلى انحلال الأول في الثاني ، والنظر إلى احساساتنا كأنها
 مقادير . والفيزيكا عنها القائمة وظرفها بالواقع على أن تقيس السبب الخارجي
 لحالاتنا الباطنية ، تتغاض كثيراً عن تلك الحالات عنها ، متعمدة دائماً إدماجها
 بعلمها الخارجية الشبكية . وهكذا تنحصر نظرية الحس المشترك وأبالح فيها من
 هذه الزاحية . وقد كان من المهم أن نجري ساعة يحاول فيها العلم أن يقيس
 الواحد كما يقيس الآخر ، بعد أن ألفنا مزيج الكيف بالكم ، والأحاسين
 بالاستحضات : تلك كانت غاية البسيكوفيزيكا . وقد شجع (فخر) على القيام بهذه
 المحاولة الخطيرة خصوصاً انقسام والفلاسفة الذين يتحذرون عن مقادير متعددة
 مع القول بأن هذه النفسانيات لا تخضع لسلطة القياس . فإذا كنا نسلم
 حقيقة بأن الأحاسين يمكن القول عنه أنه أقوى من غيره ، وإن هذا التباين
 قائم في الأحاسات عنها بفعل عن كل التسلاف ففكري واعتبار مترواح
 الإدراك لعدد والمكان ، فمن الطبيعي أن نحاول البحث عن كمية زيادة

الاحساس على احساس آخر ، وبذلك عنه قيم نسبة كم بين شدائهما .
 ولا منفعة من ان نجارب جيتاد ، كما يفعل الاحيان خدوم البسيكوفيزيكا ،
 بان كل قياس يستلزم رصفاً ، لذا لا يحق لنا ان نبحث عن نسبة عشوية
 بين شدائهما ليست بأشياء توحف . والا اضطررنا الى تعليل سبب قولنا بان
 احساساً ما هو اشد من غيره ، وكيف يجوز لنا ان ندعو اكبر او اصغر
 اشياء لا تقبل فيها بينها ، كما رأينا ، نسب شمل ومشمول . واذا صرنا
 حبل كل حبل من هذا النوع بتميزاً نوعين من الكم : كم مقسود يمتص
 الاكثر والاقل فقط ، وكم ممدد يقبل القياس ، نعرف ان ذلك بصفة ما
 فساله (هفتر) وعلمنا انفس الطبيعيون . لانه حالما نسل بمكالية لزيادة
 الشيء وانتقاه نحاول تقايماً من لم ان نبحث عن مقدار انتقاه او الزيادة .
 ولما كان يعسر علينا القيام بهذا القياس مباشرة ، لا يحق لنا ان نستدل بذلك
 على عجز العلم عن تحقيقه بطريقة ما غير مباشرة ، اما باحداث جزئيات صغيرة
 متناهية كما يريد (هفتر) ، او بالسبب من الاساليب المنحرفة . فلا مناص
 من اختيار واحد من امرين : فاما ان يكون الاحساس كميّاً محضاً ، او ان
 يكون مقداراً يجب علينا قياسه .

في الشدة والكثرة ولكي نعمل ما مر معنا من الكلام المذكور اعلاه ،
 نقول بان شدة الشدة مظهرين من المظاهر وفقاً لبحثنا في تلك الوجدانات
 انتمتة عن سبب خارجي ، او في تلك التفاضلات المكثفة بذاتها . فيكون
 ادراكنا للتشدد في الموقف الاول كتابة عن تقديرنا كم العلة بكيفية المعقول ،
 فهو اذن ادراك حسي مكتسب على حد تعبير (الايفوسيين) وفي الحالة
 الثانية ندعو شدة تلك الكثرة المتفاوتة في الكبر ، السكائفة في التفاضلات
 البسيطة التي نستشفيها في حرارة المطاة الاساسية . ولا يكون ذلك الادراك
 ادراكاً مكتسباً ، ولكنه ادراك مبهم غامض . غير ان معني هذه الكلمة
 بتداخلان بعضها في بعض اكثر الاحايين ، لان الوقائع الايسر التي يشتمل
 عليها انفعال ما او جهد من الجهود كثيراً ما تكون قليلة ، ولما كانت
 الحالات التنشيطية عاطفية ايضاً في معظمها ، فانها تخضع كذلك صكوة من
 الحالات النفسانية البسيطة . ان فكرة التشدد هي تلافى تبارين يطل علينا
 احدهما من الخارج بفكرة مضمار ممدد ، ويطلع علينا الثاني من اعماق
 الوجدان صاعداً ، مستجيباً معه فكرة الكثرة الباطنية . يبقى علينا ان
 نعرف على ماذا تقوم هذه الكثرة الباطنية ، هل تنزع بفكرة العدد ام انها

يختلف عنها اختلافاً مبنياً . سوف لن نبحث خلال الفصل الثاني في الحالات
الوجدانية منعزلة بعضها عن بعض ، ولكننا سنتناولها في كثيرها الواقعية كما
تدفق في الدوام المفيض . ولما كنا قد تناولنا عما تكون شدة الاحساس
التبليغي ، لو لم تدخل فيها فكرة العلة ، عكسنا نقابل الآن ماذا تصبح كثرة
حالاتنا الداخلية ، ما عر شكل دوامها عندما نسلطها عن الفضاء الذي تحدث
فيه . ان هذا السؤال الثاني مغاير الاول في اهميته . لانه اذا كان مزج
الكيف بالكم يقف عند حد كل حالة من الحالات الوجدانية بفردها ، فهو
يسير مبيات لا مشاكل كما رأينا آنفاً . وقد شوّرت في مصدرها ذاته
تبدلات التغيير الخارجي والباطني ، للحركة والطرفة ، وذلك بإدخال المكان في
تقينا للدوام . هذا هو الشيء الذي افضى الى مضطربة مغرقة (ألي*) .
ومن هنا كانت مشكلة الاختيار الحز . مستندة بالاكتر على النقطة الثانية :
ولكننا سنزبل الحفاء عن وهم الذين اثروا تلك المشكلة بسدل ان نحاول
استخراجها بجمل " نوجدها " .



الفصل الثاني (في تعدد الحالات الوحدانية) قِلة الدوام

في الفضا والكثرة العددية نعرف العدد غالباً بأنه مجموعة وحدات ، او زيادة في الإيضاح ، بأنه تركيب الواحد بالمضاعف . والعدد هنا هو واحد بالحقيقة ، لأننا ننسب بحس فكري بسيط ، ونطلق عليه اسماً من الاحكام ، غير انه وحدة تشمل على كثر من الاجزاء التي يصعب علينا النظر اليها مفككة بعضها عن بعض . فلتبادل الآن ، قبل ان نتعمق في مبدئي

(١) كان هذا قد اكملناه عندما عرفنا على ، قال في بحثه الفيلسوف (١٨٨٣ و ١٨٨٤)
يبحث فيه الاستاذ « بلان » M. P. BLON « بطريقة قائمة مساجد ، في مقال قديم للاستاذ ج. نوبل M. N. NOBIL « عن وحدة مبدئي العدد والمكان . ومع ذلك لم تر من دافع لتغيير شيء مما جاء في هذه الصفحات ، لأن الاستاذ « بلان » لم يغير بين الزمن الكيف والزمن الكم . بين كثرة الرصف وكثرة التداخل المتبادل . فهو لم يكن هذا الفارق الاساسي القائم عليه فصلنا الثاني . لا كما نتأخر عن ان نقاسي الاستاذ « بلان » بقولنا : ان علاقة العناصر كفية لأن يشاد بها العدد . ولكن ما هو المقصود بالعناصر ؟ فإذا كانت الارقام المتعاصرة لنظام عدديتها ، ان يتبع منها العدد . واذا بقيت متغيرة فلا تتركف ، وما نحن في المكان . وهذا يتدرجون في التباينات المتعاصرة التي تتلها بواسطة عدة حواس ، فلما ان تحفظ الفروقات الخاصة في هذه الاحتمالات الامر الذي يرجع الى القول باننا لا ننتهوا او اننا نقاض عن فروقها ، اذ ذلك كيف نأخذها بعضها عن بعض بغير مركزها ، او مركز اشارتها ؟ سنرى ان القول « ينز » متين : الاول كيفي ، والثاني كمي . وقد استبينا ، حسب اعتقادنا ، على جميع الذين بحثوا في مشكلة علاقة العدد بالمكان .

الوحدة* والكثرة ، هل اذا كانت فكرة العدد لا تنطوي على اننا نمثل شيئاً آخر ايضاً .

لا يكفي القول بان العدد هو مجموعة وحدات ، فليتنا ان نضيف الى ذلك كون هذه الوحدات تشابه فيما بينها ، او افتراضها متشابهة على الاقل حالاً نقوم بعدها . هكذا دون شك نعدّ حراف قطع ما فئتين « فيه حسن » على الرغم من تمايزها بعضها عن بعض ، وسهولة معرفة الراعي لها . وسبب ذلك ما اصطبح عليه من ان نعمل فروقاتها الفردية كي ننظر الى وتلفتها العامة ليس الا . ولكنه لا يصعب علينا البتة بالعكس ، حالاً نغير انتباهنا الى خصائص الاشياء والافراد ، من القيام بسردها لا بجمعها . وانما نلجأ الى هاتين الوجهتين للتعاريف كلما عندما نعدّ جند ضليق عسكري ما ، او عندما ننادي كلا باسمه . نقول ان بان فكرة العدد تنطوي على حدس بسيط لكثرة من الاجزاء او الوحدات المتشابهة بالتم فيما بينها .

ومع ذلك لا بد لهذه الوحدات من ان تتمايز بذاتية من النواحي ، ما دامت لا ندغم جميعها في واحدة . فنفترض مثلاً بان حراف القطيع تشابه تام التشابه فيما بينها ، لا بد لها مع ذلك من ان تختلف على الاقل بالحيز الذي تشغل في الفضاء ، والا لما استطاعت ان تكون قطعاً من القطيع . ولكن تطرح الحراف الخمس ذاتها الآن جانباً ، محتفظين منها بالفكرة لا غير . فلما انما نحشد برمتها في الصورة عينها ، ان ذلك نقرر على رصفها في فضاء مثالي ، او انما نكرر بالتتابع صورة خردف منها حين مرة ، فيتوهم ان جيلد بان التسلسل يحدث في الدوام لا في المكان . ويمكن ذلك مغاير لحقيقة الواقع . فاذا كانت دورياً كل خروف من حراف القطيع يعزل عن سواه ، لا يكون قد تمتت الا خروفاً واحداً . ولكي يتزايد العدد بتقدير ما تقدم في العدة ، يجب عليّ ان احفظ بالصور المتعاقبة ، وان اوصفها بجانب كل وحدة جديدة افكها . ففي المكان يحدث مثل هذا الرصف لا في الدوام الصرف ، لأن العملية التي نعدّ بها الاشياء المادية لا تقوم الا على تئيل هذه الاشياء معاً في آونة واحدة ، وبذلك عينه تظل في المكان . ولكن هل يتحقق هذا الحدس المكاني بكل فكرة عددية ، لا سيما فكرة العدد الذهني ؟

لنستعرض ، في الرد على هذا السؤال ، جميع الاشكال المختلفة التي تعاقبت لنا فيها فكرة العدد ، منذ ان كنا اطفالاً صغاراً . فترى اننا بدأنا نلخص مثلاً صفّاً من الاكتر التي انقلب فيما بعد نقاطاً ، ومن ثم زالت

هذه الصورة عنها والبحث تركها الرقم الذهني فقط . غير ان قليلنا العدد
والتفكير به يطلان في هذا التحول أيضاً ، فلا نحفظ الا بشاونه اللازمة
لعدد المنطق عليها كي نعبر عنه . ولا يصعب علينا البت بان ١٢ هي نصف
٢٤ دون التفكير بعدد ١٢ او بعدد ٢٤ . ومن صالحنا الا فحسب بطل ذلك
للاسراع في العمل . ولكننا نجبر على الالتجاء الى صورة مبسطة حالما نرغب
ان نتمثل ، ليس الارقام والكلمات فحسب ، بل العدد ذاته ايضاً . والذي
يسميه علينا في هذه القضية عادتنا لعدم في الزمان لا في المكان كما هو
الظاهر . كذا تمثل العدد حينئذ متلاً بتوجيه الارقام كلها متتابعين من
الواحد ، حتى اذا افترضنا العدد الى الرقم حينئذ قلنا بقينا ككوننا قد
بنينا هذا العدد في الدوام لا غير . ولا شك باننا نكون قد عدنا حنيات
دوامية لا نقاطاً فضائية . ولكن المشكلة هي ان نعرف هل اذا كنا نعد
حنيات الدوام بنقاط فضائية . لا يعسر علينا بالواقع ان نمرك تعاقباً صرفاً
بسيطاً في الزمان لا غير دون ان نمرك جمعاً اي تعاقباً ينتهي اخيراً بحاصل
ما . لانه اذا كان الحاصل يتكون من اعتبارات المتتابع لارقام مختلفة ، فقد وجب
على كل رقم ايضاً ان يثبت في مقامه عندما تنتقل الى التالي ، منتظراً
اذاً اننا اياه الى الارقام الاخرى . ولكن كيف ينتظر الرقم هذا اذا كان
حنية دوام ليس غير ؟ وابن ينظر اذا كنا لا نحصره في المكان ؟ فمن
نحصر ، بلا وعي منا ، كل حنية نعدّها في حيز المكان ، وبهذا الشرط فقط
تكون الوحدات الذهنية حاصلات . لا ريب باننا يصعب علينا تمثيل حنيات
الزمان المتعاقبة بعزل عن المكان ، كما ستوضحه فيما بعد ، ولكنه عندما
نضيف الى الحنية الحالية تلك التي سبقتها ، كما يحدث ذلك حينما نجتمع
وحدات فيما بينها ، فاننا لا نشغل على هذه الحنيات ذاتها ما دامت
قد انتهت ابداً ، بل نشغل على الاثر الذي يتوالت لها فسد ابقته في
الفضاء الذي اختزنته . ونحن لانكر انه كثيراً ما نعفى من الالتجاء
الى هذه الصورة مكثفين فقط ، بعد ممارستها في العددين الاولين او الثلاثة
الاولى ، بالمعرفة انها عنها ايضاً في قليلنا الاعضاء الباقية اذا كنا نحسب
الحاجة اليها . غير ان كل فكرة عن العدد تخضع قليلاً في المكثفات .
وسنداق في هذه النقطة بدراسة التأثير للوحدات المكونة كثرة متمايزة
الاجزاء الى النتيجة ذاتها التي قادنا اليها بحثنا في العدد حينئذ .

قلنا بان كل عدد هو مجموعة وحدات ، وان كل عدد من جهة ثانية هو
وحدة لكونه يتركب من وحدات يتألف منها . ولكن على تقدير صحة

« وحدة » المعنى ذاته في الحالتين معاً ؟ عندما نجزم بان العدد واحد ، نقصد
 بذلك اننا نشهد في ذهنه بحدس فكري بسيط غير مجزأ ، فكون هذه
 الوحدة اذن متشيلة على كثرة الالها ووحدة كل . ولكن عندما نتكلم عن
 الوحدات التي يتكون منها العدد ، لا نكون هذه الوحدات مجموعات لانها
 محضة بسيطة لا تتجزأ ، تقوم منها خصباً على ان تعطي سلسلة من الاعداد
 بتركيب لانها في حينها . فتمت والحالة هذه نوعان من الوحدة : وحدة
 مبنية مطلقة تكون عدداً من الاعداد باضافتها الى ذاتها ، ووحدة وقتية هي
 وحدة هذا العدد المكرر في ذاته ، المستدين ووحدة من العمل البسيط الذي
 يعبر به الادراك . ومن البديهي ، عندما تتشابه هذه الوحدات التي تؤلف العدد ،
 الا نشك بانها وحدات لا تتجزأ . وهو ظن يلعب دوره الخطير في تكوين
 اعتقادنا بكفاءة انفسنا على تشييل العدد بعزل عن المكان . ومع ذلك يوضح
 لنا ، اذا اجهدنا الروية بعض الشيء ، بان كل وحدة هي وحدة محل فكري
 بسيط ، وان العمل التوحيدي يفكر الى كثرة تكون مادته . فسامعة افكر
 بكل وحدة من هذه الوحدات بعزل عن سواها اعتبرها دون شك غير
 مجزأة لانني لا افكر الا بها ، حتى اذا طرحنا جانباً لاجتناب الى الوحدة
 الثانية اجدها وبذلك جعل منها شيئاً اي كثرة . وكنتي بذلك ان
 ترقب الوحدات التي يركب منها العدد على الحساب ، هي وحدات وقتية
 تتجزأ دائماً ، تؤلف كل وحدة منها مجموعة من الكميات التي تسكر تصغيراً
 ونكثيراً قدر ما يحيط بها خيالنا . فكيف نجزي الوحدة ، اذا كنا نعي بها
 الوحدة الثانية التي يتصف بها العمل الفكري البسيط ؟ كيف نكسرهما
 ونعلتها واحدة في الوقت عينه ، ان لم نعتبرها شيئاً كثيراً ، مبسط واحد في
 الحدس ، مكرر في المسكان ؟ وهكذا لا يمكنك ان تستخرج من فكرة ان
 بانها شيئاً لم تكن قد وضعه فيها . فاذا كانت الوحدة هذه التي نشهد بها
 عندك هي وحدة فعل لا وحدة شيء ، من العيب ان نتأمل منها غير
 وحدة محضة بسيطة كيفها تخالفت عليها في تخيلك ايها . ونحن لا نشك البتة
 انه لا شيء يمنعك ، عندما تعادل ٣ بحاصل ١ ١ ١ ١ ١ عن اعتبار هذه
 الوحدات المؤلفة عدد ٣ غير متجزئة . وسبب ذلك انك لا تستعمل الكثرة
 المبنية بها كل وحدة من هذه الوحدات . ومن المحتمل ان يمثل فكرنا بادي
 ذي بدء العدد ٣ بهذا الشكل البسيط ، لاننا نفكر بالطريقة التي حصلنا فيها
 عليه ، بدل ان نفكر بالاستعمال الذي نستخدمه به . ولكن سرعان ما نلاحظ
 بعدئذ انه ، اذا كانت كل عملية من عمليات الضرب تخضع امكانية اعتبار

كل عدد من الاعداد كوحدة وقيمة تضاف الى ذاتها ، تكون الوحدات
بالعكس اعداداً حقيفة بدورها ، كبير قدر ما نشاء نحن ، ولكننا نعتبرها
غير قابلة للتجزئة وقتياً لتكوينها بها بينها . وان هذا الاقرار عنه بإمكانية
تجزئة الوحدة الى الكمية التي نريد ، يعني اننا نعتبرها امتداداً .

من واجبتنا الا نلجأ انفسنا بالتفكك السكائن في العدد ، مع ذلك لا
نذكر البتة ان تكون عدد من الاعداد يشتمل على التفكك . وبعبارة
اخرى ، كما صرحنا به فوق هذا الكلام ، ان كل وحدة اكون بها العدد
٣ تظهر غير قابلة للتجزئة عندما اشغل عليها ، فاعبر بلا تدرج من المدة
الى النقطة . فلو ركبت العدد ذاته الان بانصاف او ارباع ، او بوحدة ما ،
تكون هذه الوحدات ايضاً ، من حيث انها تساعد على تأليف هذا العدد ،
عناصر لا تتجزأ وقتياً ، فتعبر دائماً من عدد الى آخر بغية بقفزات فجائية .
وسبب ذلك هو اننا نضطر في سبيل تكوين عدد من الاعداد الى ان نعين
النظر دورياً في كل وحدة من الوحدات التي تؤلف هذا العدد . اذ ذاك
نعبر عن التجزئة الفعل الذي تصور به احدي هذه الوحدات بشكل نقطة
رياضية يفصلها خلاء مكاني عن النقطة التابعة لها . ولكن اذا كانت سلسلة
النقاط الرياضية المرسومة في حيز المكان ، مثل لنا تلك العملية التي تكون
بها فكرة العدد ، فان هذه النقاط قبل الى التناقص اسطراً بقدر ما تنقاص
عنها ، كانت تحاول ان تتلاحم بعضها مع بعض . وعندما ننظر الى العدد
كاملاً نكون هذه الحجة امراً ثامناً ، فنقلب النقاط اسطراً وتسمى الفوارخ
من بينها ونظهر هذا الكل جميع خصائص الاستمرار . لذلك لا يتوكل
العدد الا وفقاً لقاعدة معينة ، ولكنه يتجزأ اسوة بآلة قاعدة من القواعد .
وفصاراه من واجبتنا ان نفرق بين الوحدة التي نفكر بها ، وتلك التي نجعلها
شئاً بعد التفكير بها ، كما انه من الواجب علينا ايضاً ان نفرق بين العدد
الذي يتكون وبين العدد الذي تم تكوينه . ان الوحدة لا تتحول ولا
تنكسر عندما نفكر بها ، ولا يكون العدد مفكك الاوصال حين نشبهه :
ولكن حالاً ننظر الى العدد كاملاً نجده ، فيبرز لنا اذ ذاك قابلاً للتجزئة
حسب ارادتنا . ولنلاحظ هنا ان ما نسبته ذاتياً هو ما نعرفه معرفة كاملة
بمحيطه ، وشيئاً هو ما نعرف بطريقة تستطيع بها فكرة متزايدة من
التأثيرات الجديدة ان تنوب عن فكرتنا الحالية عنه . وهكذا يخفض مركب
العاطفة عدداً كبيراً من عناصر ايسط . وما دامت هذه العناصر لم تضع لنا بجلاء
فلم ، لا يمكننا القول انها تحققت بكاملها . وحالاً يدركها الوجدان ادراكاً واضحاً

تغير بذلك عنه تلك الحالة النفسانية الناجمة عن تركيب هذه العناصر .
ولكن لا شيء يغير في المظهر العام من الجسم كيفما حلل ، لأن هذه
التقسيمات ، وكثيراً غيرها ، مرتبة من قبل في الصورة وإن كانت في حالة
اللاحقيق : فهذا الإدراك الباطني الخالي ، وليس فقط المضمر ، للتقسيمات
الكائنة في ما لا يتجزأ هو الذي نسيبه في الحقيقة بالشئ . إذ ذلك لا يصعب
علينا أن نفرق بين الشئ والنفساني في فكرة العدد . فطاقة الفكر إنما هي
تلك العملية اللامحيزة التي يعبر بها النباهة بالتتابع إلى مختلف أجزاء حيز
مكاني معطى ، غير أن هذه الأجزاء المفروزة هكذا بعضها عن بعض ،
نظل نثبت لنضاف إلى غيرها ، حتى إذا جمعت فيما بينها تألفت ثانية لينة تجزئة
من التجزئات الممكنة . فهي إذن أجزاء مكائنة ، والمكان إنما هو المادة
التي بها يشبه الفكر العدد ، وهو المحيط الذي يضعه فيه .

وحقيقة مقال أن علم الحساب هو الذي يعطينا كيف نكتب لانهائية
تلك الوحدات التي تؤلف العدد . أما الحس المشترك فإنه يفرع نوعاً إلى
تركيب العدد بأجزاء غير مكسرة . وهو شيء لا يعقل علينا فيه ، لأن
البساطة الوافية الكائنة في الوحدات المؤلفة ممكنة من الفكر الذي
يعي أعماله أكثر مما يعي المادة التي يشغل عليها . وإستغن العلم بقف
عند حد يجعله أبنا ننتبه إلى هذه المادة ليس غير ، فإذا لم تكن قد توصلنا
من قبل إلى وضع العدد في حيز الفضاء ، رقتصر العلم عن نقله لنا إلى
المكان . فمن الضروري إذن أن نكون قد نشأنا العدد منذ البدء بوصف
مكاني ، وهي النتيجة التي وصلنا إليها سابقاً عندما زعمنا بأن كل جمع لا يقوم
الأعلى كثرة من الأجزاء المتحركة معاً في آن واحد .

إذا سلمنا بهذه النظرية في العدد ، بنضح لنا بأن الأشياء لا تتألف جميعها
لشيء واحد من العدد ، وأنه يوجد نوعان متباينان من الصكوة . فعندما
تتكلم عن أشياء مادية ، نرمي بذلك إلى إمكانية رؤيتها ومستها لمساً : فنضعها
إذن في المكان . إذ ذاك لا تحتاج إلى نشاط خفقي أو تثليل رمزي لعددها ،
فما علينا والحالة هذه إلا أن نفكر بها منفردة بعضها عن بعض أولاً ، ومن
ثم سرية ، في المحيط عينه الذي نطل منه علينا . ولكن هذه الطريقة لا
تصلح عندما نواجه حالات انفعالية محضة في النفس ، أو تثليلات مغايرة لتلك
التي ينشئها النظر أو اللمس . وبما أننا لم نتمكن قد أعطينا هنا هذه الحالات
في المكان ، فمن تعجز عن عددها ، كما يلوح لنا في متبدأ الامر ، ما لم
نصورها تصوراً رمزياً . ولا ريب بأن هذا النسق من التثليل يظهر مرتباً

كنه في الاحساسات الناجمة عن سبب خارجي في المكان . هكذا مثلا عندما
 بطرق مسمعي وقع اقدام في الشارع ، فالتى التحليل الشخص السائر ، وانقل
 كل صوت من اصوات خطواته المتتابعة يسكب في نقطة فضائية حيث يضع
 قدمه ، فاعد احساساتي في الحيز ذاته الذي توصف فيه اسبابها المحسوسة .
 وقد بعد البعض هكذا نقرات الجرس المتلاحقة من بعيد ، فتشبه بحيلهم
 متارجعا ذهابا وايابا ، وهو مثل مكاني كلف لتوحدتين الاولتين ، اما
 الوحدات الباقية فلها تعاقب من تلقاء ذاتها . ولكن اكثر العقول لا تنهج على
 هذا الغرار ، بل توصف الاصوات المتتابعة في فضاء مثلي ، معتقدة بذلك انها
 تعدتها في الدوام الحض . فلنكتشف للثام اذن عن هذه النقطة الاخيرة .
 من الثابت بان نقرات الجرس تعاقب بالتعاقب ، قاما اني احتفظ بشكل من
 هذه الاحساسات المتتابعة لانظمتها مع غيرها ، وبذلك اكون جملة تذكرني
 بلحن او ايقاع موسيقي معروف ، فلا اعد الاصوات حينئذ بل اكنفي
 بالتأثير الكيفي الذي يطعمه في عدد هذه الاحساسات ، او اني آخذ على
 عاتقي عدد هذه النقرات بوضوح تام ، فاعلم ان ذلك على تفكيكها ، وهو عمل
 لا يحدث الا في محيط فضائي متجانس ، تجرد فيه الاصوات من صفاتها وبفروع
 ملاؤها بركة ورائها آثار مرورها المتتالية . فلا يبقى علينا والحالة هذه الا ان
 نعرف هل اذا كان هذا المحيط زمانا ام مكانا . ولست نعيد القول بان
 القضية الزمنية لا تثبت في مكانها لتضاف الى زميلاتها . فاذا كانت الاصوات
 بتفكيك بعضها عن بعض فلانها تترك فيها بينها مجالات وازقة . وانما كنا
 نعدنا فلان هذه المجالات نظل بين الاصوات العابرة ، ولكن كيف تثبت
 هذه المجالات اذا كانت دواما محضا لا مكانا ؟ لا شك اذن بان هذه العملية
 تحدث في المكان . وهي تسبب علينا اكثر فاكتر كلما تغلغلنا في المساف
 الوجدان ، حيث نجابه كثرة غامضة من الاحساسات والعواطف التي يوضحها
 لنا التحليل فقط ، فتدغم عدد هذه النفسانيات الباطنية بعدد الغنبيات
 ذاتها التي نلاها الوجدانيات عندما نعدتها . ولكن هذه الغنبيات التي تقبل
 الاضافة فيما بينها هي ايضا نقاط فضائية ، فينتج عن ذلك اخيرا ، انه يوجد
 نوعان من الكثرة : كثرة الاشياء المادية التي تؤلف عددا من الاعداد
 المباشرة ، وكثرة الباطنيات الوجدانية التي لا تلبس شكل عدد من الاعداد
 دون وساطة تلب رمزي يدخل فيه المكان حينئذ .

وحقيقة المثال ان كل فرد يميز بين هاتين الكثرتين حينما يشكلم عن عدم
 تداخل المادة (المانع) الذي نعتبره احيانا خاصة من الخصائص الاصلية في

الاجسام ، ونعترف به ونقره ، كما نسل مثلاً بيدائي نقل الاجسام ومقارنتها .
 ولكن حواسنا لا تفرك خاصة سلبية صرفة ككبد ، وقد نسوقا بعض
 التجارب في المزج والتركيب الى الشك بها ان لم تكن قد سلنا بها قبلاً .
 في جسم من الاجسام يدخل في جسم آخر ، فانك تفترض حالاً وجود
 مسامتة فارغة في الجسم الثاني تتجاها جزئيات الاول . وهذه الجزئيات بدورها
 لا يمكن لبعضها ان يدخل في بعض ، ان لم يقسم كل منها الى فلقين ليملا
 القاب الآخر . وهكذا يتبدى فكرة في هذه العملية دون ان يقف عند
 حد ما ، بدل ان يتأمل جسمين يشغلان مركزاً واحداً . فاذا كان النافع
 حقاً خاصة من خصائص المادة تدركها الحواس ، لا نرى لماذا يعسر علينا
 تصور جسمين يدوب احدهما في الثاني اكثر مما يصعب علينا ان نتأمل سطحاً
 لا يقاوم او ساللاً لا يورن . ليس النافع ضرورة فيزيقية حقاً ، ولكنه
 لزوم منطقي منوط بالقاعدة التالية : لا يمكن لجسمين من الاجسام ان يشغلا
 الحيز ذاته في وقت واحد . والقول بعكس هذا المبدأ ضرب من الخطأ لا
 يفره الاختيار لانه ينطوي في ذاته على تناقض مبدئ . ولكن الا يرجع
 ذلك الى الاقرار بان فكرة عدد اثنين ، او فكرة عدد من الاعداد بوجه
 ما ، تشمل على رصف فضائي ؟ اذا كان النافع يؤخذ غالباً كصفة كائنة في
 المادة ، فذلك لانه نزل العدد عن المكاث ، معتقدين باننا نضيف شيئاً
 جديداً الى قبلي شيئين بقولنا انهما لا يشغلان الحيز ذاته : كأن قلنا لعدد
 اثنين ، وان كان ذهنياً ، بغاي قبلي مركزين مختلفين في الفضاء كما ابتداء
 سابق . فانقول بالنافع هو الاقرار لا غير بوجود لحة تحريك العدد بالمكان ،
 هو القول بخاتمة في العدد لا في المكان . - ومع ذلك فاننا نعدّ العواطف ،
 والاحساسات ، والافكار ، وكذلك نعدّ جميع الاشياء التي تتداخل بعضها في
 بعض ، فيشغل كل منها بدوره النفس كاملة ؟ - نعم لا ريب في ذلك ،
 ونحن لا نعدّها نظراً لتداخلها الا بعد ان نمثلها اولاً وحدات متشابهة مائة
 اوساطاً متمايزة في المكان ، اي اننا نمثلها في النهاية وحدات لا تتداخل .
 وهكذا يظهر النافع انما جنباً الى جنب مع العدد في وقت واحد . وعندما
 نلتصق هذه الخاصة بالمادة لتمييزها عن كل ما بغايرها ، نعلن فقط بشكل آخر
 ذلك الفارق الذي اتمناه سابقاً بين الاشياء الممتدة التي نعتبر عنها مبانة بالعدد ،
 وبين الوجودات التي تفرض قبلاً رمزياً في المكان . لنقف قليلاً عند هذه
 النقطة . اذا كان عدد الوجودات يفرض علينا قبلاً رمزياً في الفضاء ، الا
 يحصل القول بان هذا التمثيل الرمزي يتغير في الشروط العادية من الادراك

الباطني ؟ لنفكر ما قلناه سابقاً فوق هذا الكلام عن تشدد بعض الحالات النفسية . ان الاحساس التمثيلي كيف يحس في ذاته ، فإذا نظرنا اليه من خلال المكان ينقلب هذا الكيف كماً الى حد ما ، فليس تشدداً . وهكذا يؤثر على هذه الحالات عينها قذف ، نفسانياتنا في الفضاء لتجعلها كثرة واضحة ، اذ يلبسها في الوجدان المحاسب شكلاً جديداً لا يلبسها اياه الإدراك الباطني البديهي ، وللاحظ اننا غالباً ما نفكر بحيط متجانس عندما نتكلم عن الزمان ، وهو يحيط تصرف فيه وجدانياتنا كأنها في المكان ، فتكون بذلك كثرة متناوذة . الا يكون الزمان المفهوم هكذا ، بالنسبة الى كثرة نفسانياتنا ، ما هو التشدد لبعض منها ، اي انه شارة او رمز متغير دائم الخارج عن الدوام الحقيقي ؟ سنطلب من الوجدان ان يعزل العالم الخارجي ، ويؤوب الى ذاته بقوة تجريدية غنية ، ثم نطرح عليه السؤال التالي : هل تنبئ كثرة وجدانياتنا كثرة وحدات العدد ؟ هل للدوام الحس علاقة بالمكان ؟ لقد كان حقاً من واجب درسا لفكرة العدد ان يحلنا على الشك بهذا المثال . ان لم نقل اكثر من ذلك . فهو كان الزمان كما يتصور الوجدان المحاسب محيطاً تعاقب فيه وجدانياتنا بطريقة يتناوب بعضها عن بعض بحيث لا يعصر علينا عددها ، وكانت فكرتنا في العدد من جهة تالية نزول الى اثر كل ما بعده مباشرة في الفضاء ، نقول آتئذ بان الزمان فضاء اذا اعتبر حيزاً متغير فيه ويعقد . وان الذي يثبت هذا الرأي أولاً هو كوننا نقبض حيناً عن المكان صوراً نرمم بها شعور الوجدان المفكر عن الزمان والتعاقب . فمن اللازم اذن ان يكون الدوام الحس مغايراً لذلك . ولكننا لا نستطيع ان نوضح هذه الاسئلة التي توصلنا اليها بدرسا ذاته لفكرة الكثرة المتناوذة ، الا بفحص مباشر لفكرتي المكان والزمان في علاقتهما ببعضهما بعض .

في **التجانس والمطابقة** تخطي كثيراً اذا كنا نعبر عنها بمشكلة حقيقة المكان المطلق . فذلك بمثابة تساؤلنا هل المكاتب موجودة في حيز مكاني ام لا ؟ فحواضنا تدرك خصائص الاجسام والفضاء معاً ، وايضا الصعوبة القصوى التي نلتطمح بها هي ان نعرف هل اذا كان الامتداد مظهراً من مظاهر هذه الخصائص المادية - اي خاصة الخاصة - ام ان هذه الخصائص لامتدادية اصلاً يضاف اليها المكان من الخارج مع الاكتفاء بذاته والقيام بدورها . فيكون الفضاء وفقاً للافتراض الاول تجريداً ذهنياً ، او زيادة في الايضاح ، يكون اقتباساً يعتبر عملاً لبعض الاحساسات المدعوة بالتمثيلية من رابطة مشتركة فيها

بينها . ويكون واقعية ثابتة وفقاً للافتراض الثاني ، كذلك الاحساسات عنها
وان كان مغايراً لها . ويرجع الفضل في تحديد هذه النظرية الدقيقة الأخيرة
الى (كذت) الذي درسها في (الحس السامي) . ونقوم هذه النظرية
على تمييز المكان بوجود مستقل عن مضمونه ، وعلى اعلان حق قابلية فوز
الاشياء التي يفصلها كل منا بالواقع ، وعلى الغاء اعتبار الامتداد كتجريد
اسوة بغيره . ان النظرية (الكائناتية) لا تختلف حسب الظاهر كثيراً من
هذه الناحية عن المعتقد العام ، وهي بعيدة جداً عن ان تؤزع ايماننا بواقعية
المكان ، فقد حدد (كذت) معناه الدقيق وجاء بتقريره .

ويظهر انه لم يجدل احد في هذا الحل يتوهم منذ ان اعطاه (كذت) .
فقد فرض ذاته بعد هذا الفيلسوف - رغم انهم احبوا - على اكثر الذين
عرضوا هذه المشكلة من جديد ، فطرين كانوا أم تجريبيين . وعلماء النفس
انفسهم متفقون فيما بينهم على ارجاع التعليل الفطري الذي اعطاه جانت
مهر (JEAN MEYER) الى مصدر (كذتي) . اما الافتراض القائم على
« الثارات المحلية » القائل بها لوطز (LOTZ) ، ونظرية بان (BAN) ، وتفسير
رونط (WENDT) الاكثر شمولاً ، فانها تظهر جميعاً لأول وهلة متقلة عن
(الحس السامي) ، لآت مؤلفي هذه النظرية قد هجروا بالواقع طبيعة
المكان ، اسقطوا فقط تلك العملية التي تتركز واسطتها احساساتنا في
المكان ، وتوصف فيه جنباً الى جنب . ولكنهم بذلك عنه بعبور
الاحساسات غير قابلة للامتداد ، فينهجون على غرار (كذت) اذ يقيمون
فرقاً اساسياً بين التمثيل وشكله . فما يستنتج من افكار (لوطز) و (بان)
والتوفيق الذي قام به (ورونط) ، هو ان الاحساسات التي تتوصل بها الى
تكوين فكرة المكان ، غير قابلة للامتداد في ذاتها . وهي كيف فقط :
اما المكائ فهو ينجم عن تركيب هذه الاحساسات بعضها ببعض ، كما
يتكون الماء من تركيب غازين معاً . لقد بدأت التعاليل التجريبية او
التكوينية بشبكة المكان حيث تركها (كذت) الذي كان قد سلخ المكان
عن مضمونه . فالتجريبون يبحثون عن كيفية انصباب هذا المضمون في
المكان ، بعد ان يكون قد فصل الفكر عن المحيط . غير انهم ينكرون
حيوية الذهن ، نازعين بذلك علانية الى توليد الشكل الامتدادي في عقولنا من
اتحاد الاحساسات بعضها ببعض : فيصدر الفضاء اذ ذاك عن تعاضد الاحساسات
دون ان يقتبس منها . ولكن كيف يمكننا ان نعلل تكويناً كهذا دون
وساطة الفكر وساطة فعالة ؟ ان المتمد يختلف عن غير المتمد بالافتراض ،

ولنحسب بأنه مجرد خلافة الأشياء اللامتناهية بعضها ببعض ، فمن اللازم مع ذلك أن يقرر هذه العلاقة فكر قادر أن يلهم هكذا عدة أشياء بعضها ببعض . وهذا يفرعون بذات الامتزجة الكمالية حيث يلبس الكل من تلقاء ذاته شيئاً وخصائص لا تفت بصفة ما الى أية غرة من الذرات الأولية . فيولد هذا الشكل ، وتستخرج هذه الخصائص من اننا نعي كثرة الذرات بأدراك باطني واحد . فإذا حذف الفكر الذي يقوم بعملية هذا التركيب ، تحول الخصائص حالاً ، أي المظهر الذي يمثل به لوجداننا تركيب الأجزاء الأولية . وهكذا تظل الاحساسات اللامتناهية على ما هي ، أي غير قابلة للامتداد ، ما لم يصف إليها شيء آخر . ولكي يصير المكان عن تعاصر هذه الاحساسات ، يجب أن يكون ثمة من عمل فكري يتركها دفعة واحدة ويوصلها . أما هذا العمل الخاص فهو يشبه ما كان يسمى (كانت) بشكل سابق في الفلسفة .

فإذا حاولنا الآن تحديد هذا الفعل ، نراه يقوم خاصة على الخدس ، أو بالأحرى على تمثيل محيط فارغ متجانس . ونحن لا نجد تحديداً آخر مكاناً للمكان يساعد على أن نغير بعضها عن بعض تلك الاحساسات المتعاصرة المتشابهة . فهو إذن مبدأ تمييز مغاير لمبدأ التمييز الكيفي ، وبالتالي يكون واقعية لا كيناً لها . هل تجاري القائلين بنظرية (الشارات الخفية) بأن الاحساسات المتعاصرة لا تشابه ، وأنه نظراً لاختلاف العناصر العضوية المتأثرة بهذه الشارات لا يوجد مركزان من سطح متجانس يحدث التأثير عنه على النظر أو الخدس ؟ اننا نقرر بذلك دون تردد . ولو أحدث فينا هذان المركزان التأثير عنه لما كان من داع لوضع الواحد منهما شيئاً يدل أن يكون ساراً . ونظراً لتعليلنا هذا الفرق الكيفي كفرق مركزي ، اضطررنا الى أن نتمثل بوضوح محيطاً متشابهاً ، أي تعاصر الأشياء التي تتمايز مع ذلك وإن تشابهت كيفياً فيما بينها . فبقدر ما نشهد على اختلاف التأثيرات الخاصة على شبكة العين من مركزي سطح متجانس ، نسمع المجال هكذا لجوية الفكر الذي يدرك بشكل متجانس امتداد ما أعطيه تغايراً كيفياً . ونحن نعتقد أنه ، إذا كان النشاط الفكري هو السبب في تمثيلنا المكان المتجانس ، يجب بالعكس أن يكون ثمة من داع في ذات خصائص احساسية متمايزة لا لتعمل هذا الحيز المكاني أو ذاك . فمن اللازم إذن والحالة هذه أن نغير بين ادراكنا الحسي للامتداد ، وبين تصوره المكان . ولا ريب بأنها يستلزمان بعضهما بعضاً . غير أنه بقدر ما نوضح في سلسلة الكائنات العاقلة نتجلى لنا

الفكرة المستفزة فكان متجانس . ونحن نشك من هذه الجهة بإمكانية تحسس الحيوان العالم الخارجي كما تحسه نحن بالهام ، ونشك أيضاً بتسلسل الخاصية الخارجية كما تمثلها نحن . وقد أشار الطبيعيون ، كشمس خلیق بالذکر ، الى السهولة الغريبة التي تتوجه بها في المكان حيوانات كثيرة ذات النفقات ، وبعض الحشرات أيضاً . وقد شوهدت حيوانات ترجع الى مساكنها القديمة متبعة خطأ مسبقاً على مسافة تضع مئات من الكيلومترات ، وهو مسلك لم تكن تعلمه من قبل . وقد حاول الكثيرون تعطيل هذا الاحساس التوجيهي الكائن في النظر او السمع ، او في احساسات لبارات مغناطيسية تعين الحيوان على التوجيه كالقوة البوصولي . فذلك يرجع الى القول بان الملكات ليس متجانساً لحيوان بقدر ما هو متجانس لنا ، وبان التحديدات المتكافية ، او الاتجاهات ، لا تتخذ له شكلاً هندسياً محضاً . فلكل تنوع او اتجاه كيفية خاص عند الحيوان . ونحن ندرك إمكانية هذا الاحساس اذا فكرنا باننا نرى شيئاً من بادرة بطريقة بسيطة ، او ان عين التحديد لا امتداداً بعرضان علينا فرقاً كبيراً ، لذلك يصعب علينا تحديدهما . وحقيقة المقال ان الطبيعة مليئة بالفروقات الصعيفة ، ولا نعلم ماذا لا يبرز لنا اتجاهان موضوعيان يروا قوياً في الادراك الباطني المباشر كما يبرز لوان من الالوان . ولكن قليل محيط فارغ متجانس هو شيء قريب بشكل آخر ، وكأنه يفرض رداً فعلياً مطابداً للتغير الذي يكون جوهر اختباراً . فمن اللازم الا نكتفي بالقول ان بعض الحيوانات خاصة خاصة للتوجيه ، بل أيضاً وخصوصاً ان لدينا نحن ملكة خاصة للدرك بالحيس ، وتمثل مكاناً لا كيفية له . ثبتت هذه الملكة هي ملكة التجريد ، وان كنا نرى التجريد يفرض فواصل واضحة تفكك المفاهيم بعضها عن بعض ، او تفكك رموزها . فمن نجد ان قوة التجريد تتضمن مقدماً حدس مكان متجانس . فما يجب قوله هو اننا نعرف واقعيتين مختلفتين : احدهما متغايرة وهي واقعية الخصائص الحسية ، والثانية متجانسة وهي واقعية المكان . وان هذه الواقعية الاخيرة التي يدركها التشكيك الانساني ادراكاً واضحاً ، تدفعنا الى ان نضع فواصل بينة ، وإلى ان نسف ونجرحه ، وربما أيضاً الى ان ننكلم .

فاذا وجب علينا ان نحدد المكان بالمتجانس ، يظهر لنا مقابلاً لذلك ان كل وسط متجانس لانباتي هو مكان بدوره ، ان لا نرى كيف ان شكليين من الاشكال متجانسين يمتازان بعضهما عن بعض ، وقد ثبت بان التجانس يقوم هذا على ازالة كل كيف . ومع ذلك فقد اتفق على ان يعتبر

الزمان كمحيط لانتهائي مغاير المكان ، ولكنه متجانس معه ، فينخذ المتجانس هكذا طابعين وفقاً لما يتلأ به من تعاقب او تعاقب . ولا شك انه عندما نفعل من الزمان محيطاً متجانساً نيسط فيه الوجدانيات ، نكون قد اعطيناه بذلك عينه دفعة واحدة ، الامر الذي يرجع بنا الى القول باننا نفرضه عن الدوام . وهكذا نزلت ثابة في اطار المكان دون علم منا بذلك . ومن جهة ثانية تصور الاشياء المتشككة بعضها عن بعض خارجاً عنا مستندة هذا الطابع المزوج من تجانس مكان يقيم مجالات بينها ويحدد اطارها . ولكن الحالات الوجدانية ، وان تعاقبت ، تتداخل بعضها في بعض ، فتعكس النفس كلها كاملة في ايسر حالاتها . فثمة مجال اذن للنسائل هل اذا كان الزمان المتشكك هكذا كمحيط متجانس لا يكون مزيجاً من فكرة المكان المتسربة الى حقل الوجدان الخالص . وعلى كل لا يعني التسليم نهائياً بشكائين من التجانس ، الزمان والمكان ، ما لم تبحث اولاً في هل اذا كان احدهما لا يتصل بصفة وثيقة الى الآخر . ان التشكك ميزة خاصة تعرف بها الاشياء التي تشغل فضاء من الفضاءات ، حال كون الوجدانيات تتداخل ولا يحل عقلاً الا عندما تتتابع في الزمان المعتبر كمحيط متجانس . فاذا كان احد الشكائين ، الزمان او المكان المزعوم انها متجانسان ، ينجم عن الآخر فتحن نجزم مقدماً بان فكرة المكان هي المعطاة في الاساس . ولكن الفلاسفة الذين خلدوا هذه البساطة الظاهرة في فكرة الزمان ، وقد حاولوا التوفيق بين هاتين الفكرتين ، ضلوا بانفسهم قادرين على تمثيل المكان والدوام معاً . وسنوضح في اجلآنة عن هذه الآفة ، كيف ان الزمان المفهوم كمحيط لانتهائي متجانس هو بالواقع شبح المكان الموارء وجداننا الخائب .

في الوقت المتماثل والدوام الواقعي وقد حاولت المدرسة الانجليزية ان ترجع الامتداد الى نسبات تعاقب في الدوام بتراوح تركيبياً . فعندما نجعل يدنا مثلاً ، وقد اغلقت ايضاً ، طبقة سطح من السطح ، فان الاحتكاك احابنا بهذا السطح ، ولا سيما تلاعب اوصافه ، يشعرون بسلسلة من الاحساسات التي تتأخر بكيفية تلبس غير ، فتظهر لنا منسقة في الزمان بعض التنبق . ومن جهة ثانية بعدنا الاختبار بان هذه السلسلة قابلة الانقلاب ، فاستطيع نحن بقوة ملكة مغيرة ، او كما سنقول فيما بعد باتجاه معاكس ، ان نشعر ذواتنا ثانية بالاحساسات عنها في ترتيب عكسي . وهكذا نتحدد نسبات المركزة حينئذ في المكان ، اذا جاز لنا هذا التعبير ، بانها نسبات قابضة

الانقلاب في التعاقب الدوامي . غير ان هذا التحديد ينطوي على قياس دوري ، او على الاقل يشتمل على فكرة سطحية في الدوام . فنته بالواقع نظريتان ممتزجتان في الدوام ، كما سظهره بأسباب فيما بعد : الاولى خالية من كل تزوير وامتزاج ، والثانية متسربة اليها خلف فكرة المكان . فالدوام المحض هو الشكل الذي يتخذ تعاقب وجودياتنا عندما نعيش (انا) وجودها تلقائياً ، بحجة عن اقامة الفواصل بين الحالة الحاضرة والحالات السابقة . وليس من الضروري هذه (الا) في سبيل ذلك ان تشوب برمتها في الاحساس او الفكرة العابرة ، لانها تخلع عنها حينئذ صفة الدوام ، ولا هي بحاجة ايضاً الى ان تنسى الحالات السابقة . فعليها عندما نتذكر احدي هذه الحالات الا توصفها قرب الحالة الحاضرة كنقطة بجانب اخرى ، بل ان انظم معها الحالات الباقية كما يحدث ذلك عندما نتذكر ابقاعات اغنية نذوب بعضها في بعض . الا يجوز لنا القول في مثل هذه الحالة اننا ندرك ابقاعات هذه الاغنية الواحدة في الاخرى ، وان كانت تعاقب ، وان مجموعها يشبه مجموعاً جاً تتداخل اجزائه بسبب تلاحمها ذاته بعضها مع بعض ؟ ودليلنا على ذلك هو اننا ، اذا اخطأنا الابقاع الموسيقي بالمكوث طويلاً على نغمة واحدة من نغمات الاغنية ، لا يبيننا الى ذلك بقاؤها عليها طويلاً من حيث كونه طويلاً ، بل التغير الكيفي الذي يحدث في مجموع العبارة الموسيقية . فباستطاعتنا ان تصور التعاقب ، دون ان يكون ثمة من يميز فيه ، كتداخل متبادل ، لو لمحة متوحد ، او كتناظم حميم في العناصر التي يمثل العنصر الواحد منها الكلية جمعاء ، دون ان يميز عنها او يفرز الا لفكر قادر على التجريد . هذه دون ريب هي فكرة الدوام التي يمثلها كائن مشابه متغير معاً لا يمت بصلة ما الى المكان . ولصكنا الفنا فكرة الفضاء التي تراودنا قسراً ، فنجهز على ان نترجمها بفكرة التعاقب المحض راضعين حالاتنا للوجدانية بحيث نستطيع ان ندركها متعاصرة الواحدة قرب اخى ، وليس اللاحقة في السابقة . وبمثل الكلام نقول اننا نقذف الزمان في المكان ، ونعبر عن الدوام المستمر ، فيخط التعاقب شكل خط مستمر ، او شكل سلسلة تتلامس حذبت بعضها مع بعض ، دون ان تتداخل بعضها في بعض . غير ان هذه الصورة تقوم على ادراكنا الحسي للقبل والبعء ادراكاً متعاصراً ، وهكذا تقع في تناقض مبين اذا افترضنا تعاقباً ، لم يكن الا تعاقباً ، ومع ذلك يحدث في البرهة الواحدة ذاتها . عندما نتكلم عن نسق من التعاقب في الدوام ، او عن قابلية انقلاب هذا التعاقب ، هل يكون هذا الاخير هو التعاقب المحض ،

كما حده فوق هذا الكلام ، وقد خلت من كل دخیل امتدادی عليه ،
 أم أنه تعاقب بسيط في المكان بحيث نستطيع ان نحيط علماً دفعة واحدة
 بحلقات عديدة متعككة مرسومة ؟ ان الجواب لبين صريح على هذا السؤال
 ان لا سمحنا ان نقيم ترتيباً بين الاشياء دون ان نميزها اولاً بعضها عن بعض ،
 او ان نقابل المراكز التي تشغلها . فمن تصورنا اذن مكررة ، متعاصرة ،
 متناوبة ، اي انها توصفها . واذا افقنا ترتيباً في التعاقب ، حللت التعاقب
 بنقلب معينة ويقذف في المكان . وبالأجمال اني اشعر ، حلماً بنقل اصبعي
 على سطح ما او فوق خط مستقيم ، بسلسلة من الاحساسات مختلفة الكيفيات :
 فاما اني انتلها في الدوام لا غير ، ان ذلك تعاقب بطريقة اعجز فيها عن
 تصور الكثير منها متعاصراً متناوباً معاً في برهة واحدة معطاة ، او اني اميز
 ترتيباً في التعاقب ، وسبب ذلك حينئذ هو اني لا ادرك تعاقب حلقات
 فحسب ، بل ارحسها معاً بعد ان اكون قد ميزتها . وبكلمة اكون قد
 فكرت مكانياً . ان فكرة سلسلة قابعة الانقلاب في الدوام ، او مجرد
 التفكير لا غير بترتيب من التعاقب في الزمان ، يشتمل على فكرة مكانية لا
 يمكننا استخدامها لتجديده .

لتصور ، زيادة في اوضح هذه البرهنة ، خطأ اقلياً طويلاً ينتقل عنه
 متحرك مادي (ب) . فلو عقل ذاته هذا المتحرك لاحس بنفسه بتغير ما
 دام يشعر بالنقل . وهو شاعر بتعاقب يعبر في تلاحقه ، غير انه لا يتمثل
 هذا التعاقب خطأ اقلياً الا اذا ارتفع عن الخط الذي يجتازه ، وعقل معاً
 نقاطاً كثيرة مرسومة ، فيكون لذاته ان ذلك فكرة المكان الذي فيه يرى
 تعاقب التغيرات التي يجسها ولا في الدوام الصرف . هذه هي آفة الذين يعتبرون
 الدوام المحض شيئاً مماثلاً للمكان ، ولكنه ذو طبيعة ايسر . فهم يأنسون
 من وصف النفسانيات وتركيبها ايضاً بشكل سلسلة او خط مستقيم ، دون
 التنبه الى انهم يدسون هكذا فكرة المكان الصرف بومئها في هذه العمليات ،
 لأن المكان ذو ثلاثة ابعاد . ولكن من منا لا يلاحظ ضرورة الابتعاد عن
 الخط والوقوف خارجاً عنه كي ندركه خطأ اقلياً مستقيماً ، ونعي الفراغ
 الذي يحيط به ، ونفكر في النهاية فكان ذي ثلاثة ابعاد ؟ واذا لم يكن
 بعد لهذا المتحرك الصلب الواسع فكرة المكان - وفي هذا الافتراض يجب
 علينا ان نضع انفسنا - فهو لا ينظر الى تعاقب الحالات المار بها كشكل
 خط افقي مستقيم ، بل نضاف هذه الاحساسات ديناميكياً بعضها الى بعض ،
 وتتناظم فيها بينها كما تعمل في انشودة من الاناشيد ايقاعات نغماتها المتعاقبة

التي يهتد به . وبخاصة نقول : لا يمكن الدوام ان يكون غير تعاقب
تغييرات صغيفة تتلاحم وتتداخل دون اطارات محدودة ، او التزويج الى
التفكك بعضها عن بعض ، اي دون علاقة ما تربطها بالعدد . فيكون هذا
الدوام نقائراً محضاً . لنلق الآن نظرة عجيلى على هذه النقطة الاخيرة في
الوقت الحاضر . وحسبنا الاشارة لا غير انه حالما نتحقق بالدوام شيئاً طفيفاً
من التجانس ندخل فيه المكان خلسة .

لا شك اننا نعد الخصيات الدوامية المتعاقبة ، وانه نظراً لعلاقة الزمان
بالعدد يظهر لنا الزمان بادي ذي بدء كققدار يقاس بشبه المكان شيئاً عاماً .
ولكن ثمة ما يبدو الى تغيير اساسي . اقول مثلاً ان دقة ما قد عبرت
الآن ، واقصد بذلك ان رفاص الساعة الذي يضرب الثواني قد تراوح ستمين
مرة . فاذا تثلثت هذه التراوحات الستين دفعة واحدة باعدادك فكري بطسني
واحد اكون قد الغيت بذلك عنه فكرة التعاقب . فافكر ليس ستين دفعة
تتراوح فيها بينها بل بستين نقطة من خط اقصى مستقيم ثبت ، ترمز كل منها
الى ضربة واحدة من ضربات الساعة ، واذا اردت من جهة ثانية ان انتقل
هذه الضربات الستين بالتتابع ، دون ان اغير شيئاً من كميّات سيرورتها في
المكان ، اضطر الى ان افكر بكل تراوح على حدة ملعباً بذلك ذكرى السابق ،
لان الفضاء لا يحتفظ لنا منه بتر ما . وهكذا احكم على نفسي بالقاء دائماً
في الماضي رافضاً التفكير بتعاقب او دوام . واذا حفظت ذكرى التراوح
السابق مدفوناً بالتراوح الحاضر : قلما انني ارجف الصورتين معاً ، ان ذلك
اقع في الافتراض الاول . او اني اقبل الواحدة في الاخرى متداخلتين منظمين
فيها بينها ككثافات اغنية ، بحيث اكون ما نسميه صكوة غير متناهية او
كيفية لا تمت بشبه ما الى العدد . وهكذا اكون صورة الدوام الحاضر ،
فانحصر بذلك عنه ايضاً من فكرة محيط متجانس ، او كمية لا تفسد . واذا
استغلطنا الوجدان بدقة واحكام ، نراه ينصرف بكل هذا صكماً كثيفاً عن
تشيل الدوام قليلاً وزجياً . فاذا كنا ننام بعض الاحياء من جنس جوامعنا
لضربات الرفاص المتولدة في الساعة ، هل يكون الصوت الاخير والحركة
الاخيرة هما اللذان يحددان فيما هذا التأثير ؟ كلا بدون ريب ، لاننا لا نعلم
ان ذلك لما لم تحدث هذا التأثير عنه الضربة الاولى من الرفاص . ام هي
ذكرى السابقة مقرونة بالصوت الاخير او الحركة الاخيرة ؟ ولكن هذه
الذكرى عنها ، الموصوفة فيما بعد الى جانب صوت واحد او حركة واحدة ،
نظل دون اثر يذكر . فمن اللازم ان الافرار بان الاصوات تتألف مما بينها ،

وتؤاتو ليس بكمها من حيث هي كـ ، بل بالكيف الذي يورثه كمها ، أي
بالتنظيم الموضع في مجموعها . فهل نعقل ، خلافاً لهذه الطريقة ، فعل استحداث
خارجي خفيف مستمر ؟ لو بقي الاحساس ذاته لظل ضعيفاً الى الابد ، وإلى
الابد بطى . ولكن الحقيقة هي ان كل زيادة في الاستحداث تنافهم والاحساسات
السابقة ، فتفعل بالكل كما تفعل بحجة موسيقية على وشك الانتهاء دائماً ،
ولكنها يوماً تتغير في مجموعها بإدخال بعض الإيقاعات الجديدة عليها ، وإذا
كنا نجزم بان الاحساس هو ذاته دائماً ، فلاننا نفكر بسببه الخارجي المادي
القائم في المكان ، وليس بالاحساس عنه ، فنسقط هذا الاحساس بدوره في
الفناء دون ان ندرك الا احساساً واحداً بطل طويلاً مضافاً دائماً الى ذاته ،
بدل ان ندرك منعطف ينمو بتغيرات تتداخل بعضها في بعض . فيجب علينا
اذن ان نضع الدوام الحقيقي الذي يدور في الوجودات في مصاف المقادير
المعدومة بالمتشعبة ، اذا جاز لنا تسمية المتشعب مقداراً . وحقيقة المقال ان
هذا الدوام لا يكون كمياً ، وانما حاولنا قياسه نستعيط عنه بالكمات
دون وعي منا .

هل يقاس المرواح ؟ ولكنه لا يسهل علينا البتة ان نمثل الدوام في صفاته
الاصلي . وذلك راجع بلا ريب الى اننا لا نؤمن وحدنا ، بل نشاركها في
الدوام الاشياء الخارجية ايضاً كما يظهر ، فيوز الزمان من هذه الناحية
كأنه محيط متجانس . ولا تظهر عنيات هذا الدوام مفككة بعضها عن
بعض فحسب ، كما تكونه الاجسام الصلبة في المكان ، ولكن الحركة التي
تدركها حواسنا انما هي دليل محسوس تقريباً على وجود دوام متجانس يقاس .
واكثر من ذلك ، ان الزمان يدخل بشكل كمي في معادلات علم الميكانيك ،
وارقام العالم الفلكي والفيزيقي ايضاً ، فتقاس سرعة الحركة ، وذلك يعني
ان الزمان مقدار ايضاً . فلدراية التحليلية التي قمنا بها حتى الآن هي بتأسيس
الحاجة الى المواصلة والاكمال ، لانه اذا كان الدوام الحقيقي لا يخضع للقياس ،
فماذا تقاس اذن ذبذبات رفاص الساعة ؟ من المسلم به ان الدوام الداخلي الذي
يدركه الوجدان يتوزع بداخل الحالات الوجدانية بعضها في بعض ، وبثروة
(ا) النامية . ولكن الزمان شيء مغاير للدوام كما يقولون ، هو مقدار
يقاس وبالتالي متجانس . - ومع ذلك فان الواقع يعاكس هذا الادعاء ،
ولا يبدد الا الوقوف بتدقيق على حقيقة هذا الوجود وتفحصه بامعان عن كسبه .
عندما اتبع يعني سير عقرب الساعة المعادل لضربات الرفاص ، لا اوتس

دواماً كما هو المضمون ، ولكنني اكتفي بعبارة معيات ، وهو شيء آخر .
 أما في داخلي فتتبع عملية تنظيم أو تعاقل متبادل في الوجدانيات التي تولد
 الدوام الحقيقي . ولما كنت ادوم على هذه الطريقة ، فإني أفتش ما أحبه
 ذبذبات الرقص الماضية ، وفي الآونة عينها أفتش الذبذبة الحالية . لنحذف ،
 قليلاً من الوقت ، تلك (الأنا) التي تعقل هذه الذبذبات المدعومة بالمتابعة ،
 فلا يبقى إلا ذبذبة واحدة ومركزة واحد في الرقص ، إذ ذلك يزول
 الدوام . وإذا حذفنا الرقص وذبذباته من جهة أخرى ، يبقى دوام (الأنا)
 المتغير فقط دون هياكل متحركة بعضها عن بعض ، وبدون أية صلة تربطه
 بالعدد . وهكذا تقوم (أنا) على تعاقل دون تفكك متبادل ، ويقوم المكان
 على تفكك متبادل دون تعاقل . قلت تفككاً متبادلاً لأن الذبذبة الحالية
 تتميز تميزاً مثيراً عن الذبذبة السابقة المصطفة . وفكك دون تعاقل لأن
 التابع لا يكون إلا لعقل يتذكر الماضي ويوصف الذبذبتين معاً ، أو يوصف
 رمزياً في فضاء مساعد . - فحين هذا التعاقل غير المتكك ، وهذا
 التفكك غير المتعاقل يحدث نوع من التبادل شبيه إلى حد ما بما يسميه علماء
 الطبيعة (الفيزيقيون) بظاهرة الرشح المتبادل* . ولما كانت المراحل
 المتداخلة المتعاقبة في حياتنا اليومية تعادل كل منها ذبذبة من ذبذبات الرقص
 المعاصرة لها ، وكانت هذه الذبذبات من جهة أخرى تتأخر بوضوح لأن
 الواحدة تزول عندما تحدث الأخرى ، فأنا تألف وضع التأخر عنه بين الهياكل
 المتتابعة في حياتنا الوجدانية ، وهكذا تفككها ذبذبات الرقص إلى قسيات
 خارجية بعضها عن بعض ، الأمر الذي يقصد فكرتنا عن الدوام الداخلي
 فتعتبره متجانساً شبيهاً بالمكان تعاقل هياكله دون أن تتداخل . ولكن
 نظراً لما تحدثه من تأثير على حياتنا الوجدانية هذه الذبذبات في الرقص التي
 تتأخر بوضوح ، لأن الواحدة تزول عندما تحدث الأخرى ، فإنها تستفيد هي
 أيضاً من هذا التأثير الذي نطبعه في باطننا ، فنحفظ وتوصف خطأً أحياناً
 متقبلاً بفضل الذاكرة التي بقبسها وجداننا من مجموعها . وقصاها أتنا نخلق
 لها بعداً رابعاً في المكان نطلق عليه اسم الزمان المتجانس الذي يسمح لحركة
 الرقص أن تضاف إلى ذاتها ، وإن كانت تحدث فقط في مركز واحد . -
 وإذا حاولنا الآن أن نميز في هذه العملية المركبة بين الواقعي والخيالي
 اليك ما نجده . ثمة فضاء واقعي لا دوام له تحدث فيه مظاهر وتزول معاً
 في آن واحد مع حالاتنا الوجدانية . وثمة دوام واقعي تتداخل هياكله
 المتغيرة ، فيمكن لكل برهة منه أن تعادل حالة من حالات العالم الخارجي

المتعاصرة لها ، وانت الفصل من جراء هذه المعادلة عن الخفيات الباقية .
فينتج عن مقابلة هاتين الواقعتين بعضها ببعض تشييل رمزي للدوام مقتبس
من المكان . وهكذا يتخذ الدوام شكل وسط متجانس . اما حلقة الوصل
بين هذين الطرفين فهي العبارة التي يمكننا تحديدها بقولنا انها متلفي
الزمان بالمكان .

هل نقاس الحركة ، واذا حصلنا بالطريقة ذاتها مفهوم الحركة ، احدث رمزي عن
الدوام المتجانس في الظاهر ، نساق الى القيام بعملية تفكيكية مماثلة . نقول
بأن حركة ما تحدث في المكان . وعندما نعالقها متجانسة قابلة التجزؤ
نفكر اذ ذاك بالفضاء المعبور ، كأنه يجوز لنا ان نترجعه بالحركة ذاتها . فإذا
أمعنا النظر قليلاً ، يتضح لنا بان المراكز المتتابعة التي اجتازها المتحرك
تشغل امكاناً بالواقع . ولكن العملية التي ينتقل بها المتحرك من مركز الى
آخر لا تخضع المكان لانها عملية دوامية لا حقيقة لها الا للناظر واعي .
فلما هنا امام شيء من الاشياء بل امام نور . والحركة من حيث هي انتقال
من مركز الى مركز تكون تركيباً ذهنياً وعملية نفسانية لا تقبل الاستثناء .
فلا يوجد في الفضاء الا قسيات مكانية ، ومن أية واحدة نظراً الى المتحرك
قلنا لا ندرك الا مركزاً لا غير . واذا كان الوجدان يدرك شيئاً آخر غير
هذه المراكز ، فلأنه يذكر المراكز المتتابعة ويركبها فيها بينها . ويمكن
كيف يقوم بثل هذا التركيب ؟ لا يكون ذلك بتتبع المراكز عنها ثانية في
محيط متجانس ، لانا نقتصر اذ ذاك الى تركيب ثان لربط المراكز بعضها عن
بعض ، وهكذا نوالك الى ما لا حده . فلزام علينا والحالة هذه ان نقر
بوجود تركيب كيمي او تنظيم تدريجي في احساساتنا المتتابعة ، او ان نقر
بوجود وحدة شبيهة بتلك الوحدة الكائنة في العبارة الموسيقية . هذه هي بالفعل
فكرتنا عن الحركة عندما نفكر بها وحدها ، وعندما نلقي منها الانتقال الى
حد ما . وكفى بنا ان نفكر بها فحده عندما نشاهد بفتة نيزكاً يحيط بحركة
سريعة للغاية ، فيحدث التفكير حينذاك من تلقاء ذاته بين الفضاء المعبور البارز
لك بشكل خط ناري وبين وحدة احساسنا بالحركة . ان حركة سريعة نقوم
بها ، وانبتنا مغلفة ، يبرز الوجدان بشكل احساس كيمي ، ما دمنا لا نفكر
بالفضاء الذي عبوته هذه الحركة . وبجمل الكلام نقول : انه عنصران في الحركة
يجب علينا التمييز بينهما هما الفضاء المعبور والعمل الذي بواسطته يعبر هذا
الفضاء ، هما المراكز المتتابعة وتركيب هذه المراكز . فيكون العنصر الاول

كراً متجانساً، ولا حقيقة للثاني إلا في وجداننا لا غير، لأنه كيف أو نشوء حسب ما نريده نحن. وهذا أيضاً تحدث عملية ارتشاح مستبطن بين محض تشدد احساساتنا للانتقال وبين التثليل المنبسط لمكان معبور، فنلتحق بالحركة قابلة تجزؤ الفضاء الذي نعبره، ناسين أنه لا يحق لنا تجزئة فعل بل شيء. ومن جهة ثانية تألف قلف هذا الفعل نفسه في الفضاء، وقد بدء طيلة الخط الأفقي الذي يجتازه المتحرك. وقصاراه أننا نجده، كأن وضع هذا النور في حيز المكان لا يعني القول بتعاصر الماضي والحاضر حتى خارج الوجدان.

في وهم الأيليين ونحن نعتقد بأن مسطانية مبدئية إلى قسمة نتجت عن هذا الالتباس بين الحركة والفضاء، لأن المدى الذي يفصل مركزين من المراكز يقبل التجزئة دائماً. ولو كانت الحركة مؤلفة من اجزاء كاجزاء المدى عند ما قطعت المسافة. ولكن الحقيقة هي أن كل خطوة من خطوات «أخيل» فعل بسيط لا يتجزأ، لذلك سبق أخيل السلحفاة بعد مرور عدد محدود من هذه الأفعال. إن وهم الأيليين صادر عن مزجهم هذه السلسلة من الأعمال الفريدة غير المتجزئة بالفضاء المتجانس الذي يسند هذه الأفعال. ولما كان هذا الفضاء خاضعاً للتجزئة والتركيب ثانية وفقاً لأي قانون ما، فقد أجاز الأيليون لأنفسهم أن يركبوا حركة أخيل الجبهة ثانية، ليس بخطوات أخيل بل بخطوات السلحفاة. وهكذا أقاموا محل «أخيل» الراكض وراء السلحفاة، سلحفتين مقبعتين بعضهما ببعض لا تخطوان إلا الخطوات ذاتها، ولا تقومان إلا بأعمال متعاصرة بحيث أنها لا تمزج الواحدة الثانية. ولكن لماذا سبق أخيل السلحفاة؟ ذلك لأن كل خطوة من خطواته وخطوات السلحفاة إنما هي أفعال لا تتجزأ من حيث أنها أفعال، ومقادير من حيث أنها فضاء، والجمع لا يتأخر عن أن يعطي الفضاء الذي يعبره أخيل طولاً يفوق مجموع الفضاء الذي يعبره السلحفاة مع الأسبقية التي منحها عليه. لذلك لم يتم (زينون) بهذا عندما ركب ثانية حركة أخيل وفقاً للقانون ذاته الذي ركب به ثانية حركة السلحفاة ناسياً أن الفضاء يمكن تفكيكه وتركيبه أيضاً بطريقة اختيارية. وهكذا مزج الحركة بالفضاء... لا نظن أنه من الضروري التسليم، وإن كان قد قام بذلك أحد مفكري عصرنا المتفوقين بالتحليل الدقيق العميق (١)، بأن ثلاثي متحركين يستلزم بعداً بين الحركة الواقعية والحركة التخيلية، بين الفضاء بذاته والفضاء الخاضع للتجزئة

(1) Evellin : Infini et Quantité. Paris 1881.

دائماً ، بين الزمان الموضوعي والزمان الذهني الجرد . فلماذا لجأ الى تعليل
 ميتافيزيقي ، مهما كان قائماً لطبيعة المكان والزمان والحركة ، ما دام الحدس
 البشري يربط الحركة في الدوام ، والدوام خارج الفضاء ؟ لئلا بحاجة الى
 ان نفترض حداً لتجزئة الفضاء الموضوعي ، فبوسعنا ان نقيس قابلاً للانقسام
 بلا نهاية ، شرط ان نفرق بين مراكز المتحركين المتعاصرة القائمة حقاً في
 المكان وبين حركاتها التي لا يمكن لها ان تشغل حيزاً مكانياً ، لكونها دواماً
 لا امتداداً ، وكيف لا كما . ان قياسنا لسرعة الحركة هو تدوين معة لا
 غير كما سنراه ، وان ادخال هذه السرعة في الحسابات هو استعمال طريقة
 سهلة مناسبة لادراك معة قبل وقوعها . هكذا نعمل الرياضيات منسمة مهيتها
 خير تنم عندها تعني بتحديد المراكز المتعاصرة التي يدركها الخيل والسطحفة
 في بركة معطاة ، او عندما تقر مقدماً بتلاقي المتحركين في مركز معين
 (ك) ، تلاق هو نفسه معة . ولكنها تخرج هذه العلوم عن وظيفتها عندما
 تقدم على ان تتركب مرة ثانية ما هو قائم بين معينين ، وهكذا نساق حتماً
 الى تدوين معيات جديدة حينذاك ، غير ان عند هذه المعيات المتزايدة
 بنفوسها بانها لن تكون من السكون حركة ، ولن تخرج الزمان من الفضاء .
 وقصاراه كما اننا لا نجد متجانساً في الدوام غير الذي لا يدوم ، اي
 الفضاء حيث تصف المعيات خطأ اقبياً ، هكذا يكون العنصر المتجانس في
 الحركة اقل ما ينسب اليها ، اي الفضاء المعبور او السكون .

لذلك لا يشتغل العلم على الزمان والحركة ما لم يجردهما اولاً من العنصر
 الاساسي وهو الكيف ، فيلغي الدوام من الزمان ، ومن الحركة بقرز
 قابلية الانتقال . هذا ما ينضح لنا عندما نتفحص مهية اعتبارات الزمان
 والحركة ، والسرعة في علمي الفلك والميكانيك .

في المعة والدوام تحاول المصنفات الميكانيكية الا تحدد الدوام ذاته ،
 ولكنها تعرف التساوي القائم بين دوامين ، فتقول : « تساوي برهات من
 الزمان ، عندما يكون جسمان من الاجسام متشابهان خاضعان في حالات
 متشابهة للعوامل ذاتها والتأثيرات ذاتها من كل نوع ، قد اجتازا الفضاء عينه
 من بدء كل من هاتين البرهتين الى نهايتهما » وبعبارة اخرى ، اننا ندونت
 البرهة المقيمة التي تبدأ فيها الحركة ، اي تعاصر تغيير خارجي وحالة من
 حالاتنا النفسانية ، وندون ايضاً البرهة التي تنتهي فيها الحركة اي اننا ندون
 تعاصراً ايضاً . وفي النهاية نفيس الفضاء المعبور وهو الشيء الوحيد الذي

يخضع حقاً للقياس . فالفضية ليست قضية دوام ، بل مشكلة فضاء ومعبات لا غير . وقولنا ان حادثاً من الحوادث يقع بعد مضي كذا من الوقت ، هو القول بان الوجدان يدون في هذه الحقة عدداً من المعبات . ومن اللازم الا نحدد انفسنا بقولنا « في هذه الحقة » لأنه لا وجود للفترة الدوامية الا لنا فقط بسبب تداخل وجدانياتنا المتبادل . اما في الخارج فاننا لا نجد غير فضاء ، وبالتالي معبات لا يمكن القول عنها انها تعاقب موضوعياً ، لأن التعاقب لا يعقل الا بمقابلة الحاضر بالماضي . والذي يثبت لنا بان الدوام ذاته لا يؤخذ بعين الاعتبار ، من حيث النظر العالمي ، هو انه لو خوعت سرعة حركات الكون ، او زادت عما كانت عليه من المرات ثلاث ، لا اضطر الى تغيير شيء من الدلالات او الاعداد التي تدخل فيها . ولكن الوجدان وحده يحس كقيماً بهذا التغيير الذي يبرز خارج الوجدان ما دامت المعبات ذاتها في عددها ، ما زال تحدث في الفضاء . وسنرى فيما بعد بان الفلكي عندما يتنبأ عن خسوف ما مثلاً ، يستعمل بالواقع لعمله كنهه متادياً في تصغير الحقائق الدوامية التي يعمل عليها العلم ، فليج هكذا في وقت قصير - مدة بضع ثوان على الأكثر - تعاقب معبات تشغل اجيالاً عديدة في الوجدان الواقعي المفروض عليه ان يعيش بحالاتها .

في السرعة والعمق سنؤول الى النتيجة عنها اذا حللنا مباشرة مبدأ السرعة . انت عم الميكانيك يحصل على هذا المبدأ بواسطة سلسلة من الافكار التي لا يصعب علينا إيجاد تناسلها . فهو يشيد أولاً فكرة الحركة المتجانسة بتشبيهه من جهة الخط المستقيم (كـب) الذي يجتازه متحرك ما ، ومن جهة ثمة يشتمل حادثاً فيزيائياً يتكرر دائماً في حالات متشابهة ، كسقوط حجر مثلاً يهبط دوماً من العلو ذاته وفي المركز ذاته . فاذا دوناً على الخط (كـب) المراكز (م) (ن) التي يدور فيها المتحرك في كل مرة يمس فيها الحجر الخفيض ، ونسلم بان المسافات (كـم) (مـن) (نـب) اذا هي متساوية فيما بينها ، نقول بان الحركة متشابهة ، وتعرف سرعة المتحرك باحدى هذه المسافات ، شرط ان نحدد كوحدة دوامية ذلك الحادث الفيزيقي الذي اتخيناها مقياساً تقابل به . وهكذا نحدد سرعة الحركة المتشابهة دون ان نلجأ الى غير مبادئ الفضاء والمعة . تبقى الحركة المتنوعة المسلم بان عناصرها (كـم) (مـن) (نـب) غير متساوية فيما بينها . فلكي نحدد سرعة المتحرك (ك) في المركز (م) يكفي بنا ان نصور عدداً كبيراً من التحركات (ك^١) (ك^٢) (ك^٣) تدفعها كلها

حركات متأللة النبط تعادل سرعتها (س^١) (س^٢) (س^٣) المنسقة بقريب صاعد متزايد ، مطابقة جميع المقادير الممكنة . لناخذ اذ ذلك مركزين من المراكز (م^١) (م^٢) على خط سير المتحرك ، محاذيين كثيراً لجهتي المركز (م^١) . ففي الوقت عينه الذي يدرك فيه المتحرك المراكز (م^١) (م^٢) (م^٣) تدرك المتحركات الاخرى على خطوط مسيرها المختصة بها للمراكز (م^١) (م^٢) (م^٣) ، (م^٤) (م^٥) (م^٦) . الخ ، ويوجد بالضرورة متحركان (س^١) (س^٢) بحيث يكون لدينا من جهة (م^١) = (م^٢) ، ومن جهة اخرى (م^١) = (م^٣) (م^٤) (م^٥) . ويتفق حينذاك على القول بان سرعة المتحرك (ك) في المركز (م) كالسنة بين (س^١) و (س^٢) . ولا شيء يمنعنا من ان نجعل المركزين (م^١) (م^٢) اكثر تحاذياً ايضاً للمركز (م) ، فنضطر اذ ذلك الى ابدال (س^١) و (س^٢) بسرعتين جديدتين (س^٣) (س^٤) احدهما تفوق (س^١) والاخر اقل من (س^١) . وبقي ما نتقص المجالين (م^١) (م^٢) يصغر الفرق القائم بين سرعتي الحركات المتشابهة المقابلة . ولما كان بإمكاننا تصغير المجالين حتى الصغر فانه يوجد حتماً بين (س^١) و (س^٢) سرعة ما (س^٣) بحيث ان الفرق بين هذه السرعة و (س^١) (س^٢) من جهة ، و (س^٣) (س^٤) من جهة اخرى يتصغير اقل من اية كمية اخرى . هذا هو الحد العام (س^٣) الذي نسيبه سرعة المتحرك (ك) في المركز (م) . ففي درسنا للحركة المتنوعة كما في درسنا للحركة المتساوية ، لا يجري البحث الا على امكنة معبودة ، ومراكز متعاصرة قد ادركت . لذلك بحق لنا ان نقول : اذا كان علم الميكانيك لا يحتفظ من الزمان الا بالنعية ، فهو لا يحتفظ ايضاً من الحركة ذاتها الا بالجمود .

لقد كان بإمكاننا ادراك هذه النتيجة قبل الوصول اليها ، لو لاحظنا بان علم الميكانيك يشتغل بالضرورة على معادلات ، وان هذه المعادلات الجبرية لا تشير دائماً الا الى حادث قد اكمل . ولكن جوهر الدوام والحركة ، كما يبرزان لوجداننا ، قائم على ان يكونا دواماً في حالة التكوين : فلا يستطيع علم الجبر ان يعتبر الا عن النتائج المكتسبة في برهة من الدوام وعن المراكز التي يتخذها متحرك ما في المكان ، ولكنه لا يعتبر عن الدوام ذاته والحركة ذاتها . وعيناً تزيد عدد المعيات والمراكز بافتراضنا مسافات صغيرة ، وعيناً ايضاً نستعير مبدأ التفاضلات عن مبدأ التمايز لنشير الى امكانية زيادة عدد هذه المجالات الدوامية الى ما لا يعرف له حد ، فان العلوم الرياضية لا تقف دائماً الا على طرف من طرفي المجال مهما كان صغيراً . اما مضمون هذا المجال ، او بعبارة اخرى الدوام والحركة ، فانها يسردان على المعادلة . ذلك لأن

الدوام والحركة تركيبات ذهنية لا اشیاء ، ذلك لانه اذا كان المتحرك يشغل نقاط الخط دورياً ، فليس للحركة شركة مع هذا الخط ذاته ، ذلك أخيراً لانه اذا كانت المواقف التي يشغلها المتحرك تتغير مع مختلف هضبات الدوام ، واذا كان يخلق المتحرك ايضاً هضبات متمايزة بأشغاله مواقف مختلفة ، فليس للدوام المحض هضبات متشابهة مفككة بعضها عن بعض ، لانها متغايرة في ذاتها غير واضحة دون غائل بينها وبين العدد .

ينتج عن هذا التحليل بان الفضاء وحده متجانس ، وان الأشياء القائمة في الفضاء تؤلف كثرة واضحة ، وان كل كثرة واضحة تحدث بتعدد في الفضاء . وينتج ايضاً عن ذلك بانه لا وجود للدوام والتتابع في الفضاء بالمعنى الذي يفهمه الوجدان . فكل حالة من الحالات المدعوة بالتعاقب في العالم الخارجي قائمة بذاتها ، ولا حقيقة لكونها الا لوجدان قادر على ان يحفظها اولاً ، وان يرصها ثانياً بتفكيكه اياها بعضها عن بعض . واذا حفظها هذا الوجدان ، فلان الحالات المختلفة من العالم الخارجي تثير فينا حالات وجدانية تتداخل وتنظم جميعاً بدقة واحكام ، فتربط الماضي بالحاضر بسبب هذه اللمعة عنها . واذا كان الوجدان يفككها فلانه يراها بشكل كثرة واضحة بعد ان يفكر بتجزئتها الاصلية (لتنتهي الواحدة حيث تنتهي ، الثانية) الامر الذي يرجع بنا الى رصنها اقلياً معاً في المكان حيث تكون كل حالة بعزل عن الاخرى . ان المكان المستخدم مثل هذا التصرف هو ما نسميه بالزمان المتجانس .

في السكفرة الباطنية رتبة نتيجة اخرى نستخرج من هذا التحليل ، وهي ان كثرة الحالات الوجدانية ، حين ينظر إليها في محضها الاصلية ، لا تشبه البتة تلك الكثرة الواضحة التي تؤلف عدداً من الاعداد . فتكون في هذه الحالة كثرة كيف كما قلنا فيما سبق ذكره . وفصاواه انا مضطرون الى التسليم بوجود نوعين من الكثرة ، بوجود معينين يمكنين لكلمة (ميز) ، بتصويرين للاختلاف القائم بين الشيء ذاته والشيء الآخر ، الاول كيف والثاني كم . فتارة لا تحمل العدد هذه الكثرة او هذا التمايز او التمايز الا بالفعل على حد تعبير ارسطو . ذلك لأن الوجدانات تميز كيفياً دون التفصيص بعد الصفات او جعلها كثرة ، فية اذن كثرة دون عدد . وطوراً بالعكس تكون الكثرة كثرة ارقام تعد ، او قابلة للعد ، اذ ذلك تفكر بإمكانية تفكيكها بعضها عن بعض ، وبذلك تبسطها في المكان . ولسوء الحظ فند الفنا تفسير هذين المعنيين للكلمة عنها الواحد في الآخر ، والواحد بالآخر ، بحيث

يصعب علينا كثيراً التمييز بينهما ، او على الأقل التعبير عن هذا الفرق بالكلام . هكذا فلنا بان حالات وجدانية كثيرة تتناظم فيما بينها ، وتتداخل ، وتزيد ثروتها اكثر فالكثير ، جاعلة اذ ذاك (الا ان) الجاهل المكان نحس بالدوام المحض . غير اننا نكون قد ميزنا هذه الحالات بعضها عن بعض ، وفككتها ، ورفضناها لكي نستعمل كلمة (كثيرة) . كذا يظهر التعبير ذاته ، الذي نلجأ اليه بالضرورة ، ميلنا المتأصل لبسط الزمان في المكان . فنستبدل لزوماً من صورة هذا التمديد بعد انجازها العبارات الموضوعية لابرار حالة نفسانية لم تنجز بعد . ان هذه العبارات تطوي على خطأ أصلي ، وان ثقل كثرة لا صلة لها بالعدد او المكان ، وان كانت جلية للفكر انعكس على نفسه ويجرد ، لا يمكن التعبير عنها بلغة الحس المشترك . ومع ذلك لا نستطيع ان نكون فكرة عن كثرة واضحة دون ان نعبر موازياً لذلك ما دعيته كثرة كيفية . عندما تعد بوضوح وحدات نوحها في المكان ، الا نرى حقاً بان هذا الجمع الذي ترسم ارقامه على انبساط متجانس يشبه في اعماق النفس تنظيم هذه الوحدات بعضها مع بعض ، وهي عملية ديناميكية محضة تشبه تقريباً ذاك الاحساس الكيفي الصرف الذي يشتمل به السندان عند ضربات المطرقة المتزايدة عليه . وفي هذا المعنى يحق لنا ان نقول نوعاً ما بان الاعداد التي تتداولها يوماً لها معادها العاطفي ، وان التجار يفعلون ذلك بالتأم . فبدل ان يشيروا الى ثمن الشيء بعدد مستدير من الفرنكات يشيرون الى الرقم الذي يأتي مباشرة في الاسفل ، ثم يدخلون في الوسط بعد ذلك عدداً كافياً من السنتيات . وقصاده نقول ، يوجد وجهان للعددية التي تعد بها وحدات نكون بها كثرة واضحة ، فنعبر من جهة ان هذه الوحدات متشابهة فيما بينها الامر الذي لا يمكن تنبيه ما لم توصف هذه الوحدات ، ومن جهة ثانية تغير الوحدة الثالثة طبيعة الكل ، ومظهره وابقاعه باضافتها الى الوحدتين الاولتين . فبدون هذا التداخل المتبادل ، وهذا النمو الكيفي لما امكننا الجمع ، فنكون فكرة كم كيفي بفضل كيف الكم .

في الدوام الواقعي يتضح لنا اذ ذاك بان الزمان لا يتخذ ابداً حبال وجداناً ، يعزل عن كل ثقل رمزي ، شكل محيط متجانس ، تفكك فيه مراحل التعاقب بعضها عن بعض . ولكننا ندرك عضواً ، بهذا الحاد لا غير ، ان لكل حلقة من سلسلة حقائق متشابهة فيما بينها مظهرين تتخذها هذه الحلقة حبال وجداناً : احدهما متائل لذاته دوماً لاننا تفكر بدائية

الشيء الخارجي ، والثاني خاص لأن إضافة هذه الحلقة الى سواها تحدث تنظيلاً جديداً في الكل . فينتج عن ذلك امكانية بسط ما نسيه كثرة كيفية في الفضاء بشكل كثرة عددية ، واعتبار الواحدة منها معادلة للآخرى . وهذه العملية المزدوجة لا تتم بسهولة الا في ادراكنا المظهر الخارجي المهيمن في ذاته الذي يتخذ لنا شكل الحركة . فلدننا هنا سلسلة من الحلقات المتجانسة فيما بينها ، لأن المتحرك هو ذاته دائماً . غير ان التركيب الذي يؤلفه وجداننا من جهة أخرى بين الموقف الحالي وما نسيه ذاكرتنا بالمواقف السابقة يجعل هذه الصور تتداخل وتتكامل وتتلاحق الواحدة تلو الأخرى . فبواسطة الحركة خاصة يتخذ الدوام اذن شكل محيط متجانس ، ويقذف الزمان في المكان . فلو لم تكن الحركة لأوحى الى الوجدان ذلك النسق التمثيلي عينه كل تكرار في المظهر الخارجي . هكذا عندما نسمع سلسلة ضربات المطرقة ، فنكون هذه الأصوات نغماً لا يتجزأ من حيث انها احساسات حرفة ، مبررة ما احسناه بالنمو الديناميكي . ولكن نظراً لمعرفتنا بان السبب الخارجي للمادي ذاته هو الذي يعمل هكذا ، فاننا نجزي ، هذا النمو الى مراحل ننهيها بضرورة الى فكرة زمان متجانس ايضاً ، وهي صورة رمزية عن الدوام المقتضى . ويحمل القول ان (انا) نلمس العالم الخارجي بسطحيتها ، ونقتبس احساساتنا على الرغم من ذواتها بعضها في بعض ، شيئاً من التفكك الخاص بالاشياء موضوعياً . لذلك تبسط نفسانياتنا السطحية في محيط متجانس دون ان يكلفنا هذا النسق من التمثيل كبير عناء . ولكن طابع ذلك التمثيل الرمزي يظهر اكثر فاكثراً كلما تغلغلنا في انوار الوجدان السحيقة . وانا (الباطنية) تلك التي نشعر ونشاق ونستشير ، انا هي قوة تتداخل حالاتها وتغيراتها بعضها في بعض تتداخل حياً ، ولكنها تشوه حالاً تفككها لتتوسط في المكان . ولما كانت هذه (الانا) العميقة المستقر لا تؤلف الا شخصاً واحداً هو ذاته مع (الانا) السطحية ، فانها تدومان حتماً وفقاً للضرورة عينها . وبما ان التمثيل الدائم لحادث مادي متشابه يتكرر يجزي حياتنا النفسية السطحية الى اقسام متفككة ، فان هذه المنهيات المحدودة هكذا تحدد هي ايضاً بدورها مقاطع واضحة في النمو الديناميكي الموحد لحالاتنا الوجدانية الاكثر شخصية . وهكذا يدفع الى الداخل وينتشر في اعماق الوجدان هذا التفكك المتبادل الذي يقره رجف المنهيات في الفضاء للأشياء المادية . فتفكك احساساتنا بعضها عن بعض اسوة بعضها الخارجية المعاصرة لها ، وتفكك العواطف والافكار كما تفكك الاحساسات الكائنة معها في آن واحد - ولكي

تثبت من ان نظريتنا في الدوام ترجع الى اعتناء تدريجي يقوم به الفضاء
 على حقل الوجدان الصرف ، يكفي بنا ان نسلخ عن (انا) تلك الطبقة
 السطحية من النفسانيات التي تستعملها (انا) كمنظمة ، وبذلك نكون قد
 سلينا من (انا) قوة ادراك الزمان المتجانس . ان الحلم يضعنا غاماً في مثل
 هذه الحالات ، فهو الذي يجعل الوظائف العضوية تعمل ببطء ، وبذلك يغير
 منطقة المواصلات بين (انا) والاشياء الخارجية . فلا تعيش الدوام من ثم بل
 نحس حالة كيفية ويؤول اعتبارنا الرياضي للزمان العابر . ولكنه يفسح المجال
 لغريزة غامضة نتعرض ككل الغرائز الى ان ترتكب الاغلاط الفادحة ،
 والى ان تشرع احياناً ايضاً بثقة فائقة . ان الاخبار اليومي يعلمنا ، وان
 كنا في حالة اليقظة ، كيف نبرز بين الدوام الكيفي الذي يعيه الوجدان
 مباشرة ، وقد يندركه الحيوان ، وبين الزمان المنحول الى كم
 بالتبسيط في المكان . يقربني الآن ساعة تشير الى الوقت في البرعة التي
 اكتب فيها هذه الاسطر . ولكن اذني التائهين لا تنبهان الا بعد مضي
 عدة ضربات من الزمن ، لذلك سميت عن عدها . ومع ذلك يكفي ان
 احس انناهي بنظر باطني الى الماضي لاحيط علماً بمجموع الضربات الاربع ،
 فاضيفها الى الضربات الاخرى التي اسمعها . فاذا انعكست على نفسي وتساءلت
 بايمان عما حدث الان بتضح لي بان الضربات الاربع قد طرقت اذني ،
 وانفعل بها وجداني . ولكن الاحساسات الناجمة عن كل ضربة منها قد ذات
 بعضها في بعض بدل ان تصف ، بمعنى انها البت الكل مظهراً خاصاً ،
 وجعلت منه عبارة كالعبارات الموسيقية . ولكي اتكهن من تقدير عدد
 هذه الضربات بنظر باطني الى الوراء ، احاول تركيب هذه العبارة ثانية
 بالفكر ، لذلك ضربت بخباتي نقرة واحدة ، ثم اثنين ، وثلاث نقرات .
 ولكن الاحساس لا يوضح اى المجموع الكيفي ما دامت الحيلة لم ندرك
 العدد الصحيح الذي هو اربع ضربات . فقد اعتبر الاحساس تعاقب الاربع
 ضربات بطريقة الخاصة المتغيرة غاماً للجميع ، يعزل عن صور وصف حلقات
 واضحة . وفصاراه لقد ادرك الوجدان عدداً كبيراً لا كماً ، وهكذا يبرز
 الدوام للوجدان المباشر ، ويحافظ على هذا الشكل طالما لم يفسح المجال
 لتمثيل رمزي مقنن عن الامتداد . ليميز اذن في الختام ان فئة نوعين من
 النقرة ، او اعتبارين مختلفين للدوام ، او مظهرين للحياة الوجدانية . وان
 بسكونولوجية متبينة لا يصعب عليها ان ترى تحت الدوام المتجانس ، الرمز
 امتدادياً الى الدوام الحقيقي ، دواماً تداخل هنيهاته المتغيرة ، وان تستف

تحت الكثرة العددية في الوجدانات كثرة كيفية ، ونحت (أنا) الحالات المحدودة (أنا) يقوم تعاقبها على الذوبان والتنظيم . ولكننا كثيراً ما نكتفي بالاولى اي بظل (أنا) المقتوفة في الفضاء المتجانس . فتوى الوجدان الذي يميل الى التمييز 'بجمل الرمز محل الواقعة ، وانه لا يدرك الواقعة الا من خلال الرمز . ولما كانت هذه (الانا) المتحرفة المنقصة ، تتفق اكثر من غيرها مع ضرورات الحياة الاجتماعية العامة واللغة خاصة ، فان الوجدانات يؤثرها على غيرها ، وبذلك يفقد تعريجاً المطلق الذي يشرف منه على (الانا) الاحدية .

— في نظري أنا ولكي نجد ثانية هذه (الانا) الاساسية كما يدركها وجدان لا غش فيه ، يجب علينا ان نبذل نشاطاً جباراً في التحليل الذي نقرز به الثنائيات الداخلية الحية عن صورتها المتحرفة اولا ، والمتحجرة ثانياً في المكان المتجانس . وبعبارة اخرى ان ادراكنا ، واحساسنا ، وانفعالنا ، وافكارنا تلبس شكلين من الاشكال : احدهما واضح دقيق ولكنه لا شخصي ، والثاني غامض كثير النقل لا يوصف لأن اللغة لا تلتقطه دون ان توقف سيلانه ، او دون ان ندخله في اطوارها المتبدل ، او دون ان تبسط به الى المستوى العامي . فاذا كنا نتوجه الى تغيير شكلين من الكثرة والدوام ، نأخذ كل حالة وجدانية على حدة مظهراً مختلفاً وفقاً لما يوضع فيها من كثرة واضحة او كثرة غامضة ، من زمان كيفي تحدث فيه ، او من زمان كمي تقذف فيه .

عندما انجول لأول مرة مثلاً في مدينة من المدن عرفت الاستيطان فيها ، تحدث في الاشياء الخارجية المحيطة في انفعالات يتبعها وانفعالات يتغير باستمرار . فانا اشاهد البيوتات جنباً كل يوم . ولما كنت اعلم ان هذه الاشياء هي ذاتها ، لا انتسب عن ان اطلق الاسم عينه ، وبذلك اظن اننا لا نظهر في الاشكال واحد . مع انني لو رجعت بعد مرور مدة من الزمن الى الانفعال السابق الذي شعرت به في السنوات الاولى ، لاعتراضي العجب بما حدث في من تغيير عجيب لا يعمل ولا يوصف . فيظهر ان هذه الاشياء التي اراها دائماً ، ودائماً ترسم في مخيلتي ، قد استعالت شيئاً من كينونتي الوجدانية ، فعاشت مثلي ، ومثلي شاخت . وليس ذلك بالوهم الصرف . فلو كان الانفعال الحادث اليوم مثله في الامس ، ماذا يكون الفرق اذن بين ادرك وعرف ، بين تعلم وتذكر . ومع ذلك نرى الصكيون يسبون عن هذا الفارق فلا ينتبهون

اليه ، الا عندما يحذرون الى ذلك ، ويتباطئون عنه بامعان . وسبب هذا
كون حياتنا الخارجية او الاجتماعية اكثر اهمية من كياننا الباطني الفردي .
فتنزع تلقائياً الى تجنب الانفعالات ، لتعبر عنها باللغة . لذا فنخرج بين العاطفة
الصادرة دائماً ، وبين سببها الخارجي الثابت ، لا سيما الكلمة التي تعبر بها عن
هذا السبب . فكما ان دوام (ان) العابر يجدد عندما يقف في الفضاء
التجانس ، هكذا تتقلب الانفعالات المتغيرة دوماً حسب جمود سببها
الخارجي واطاراته الدقيقة .

ان احساساتنا البسيطة اقل ثباتاً ايضاً في حالتها الطبيعية . لقد اعجبتني
الطعم الفلاني ، واستعذت الرائحة الفلانية عندما كنت طفلاً ، ولكنني اكرهها
اليوم . ومع ذلك لما ازل اطلق الاسم ذاته على احساسي ، واتكلم كأن
ذوقي وحده قد تغير ، اما الرائحة والطعم فهما ذاتهما . وهكذا اجدد ايضاً
هذا الاحساس ، حتى اذا انجلى لي سببانه بوضوح بحيث يصعب علي معرفته ،
افرز هذا السيلان على حدة لاعطيه اسماً من الاسماء ، واجمده بدوره تحت
شكل ذوق . ولكننا لا نجد بالواقع احساسات متشابهة ، ولا ادواق مكررة .
فالادواق والاحساسات تظهر لي كاشياء حائما افرزها على حدة ، واعتونها
اسماء ، لأن النفس البشرية لا تخضع الا قوياً فقط لا غير . فما يجب قوله
هو ان كل احساس يتغير ، واذا حجب عني تغيره من يوم الى يوم ، فلاني
ايدركه الان من خلال سببه والكلمة التي تعبر عن هذا الاحساس . ان
سلطان اللغة على الاحساس لا يمتد بما تحسبه عادة . فلا نوحنا هي مجمود
احساساتنا فحسب ، بل نخدعنا ايضاً بحقيقة ما نحس به . هكذا عندما آكل
طعاماً لذيذاً مشهوراً ، يتوسط اسمه المني . بالاستحسان المتدق عليه ، ويتدخل
بين احساسي ووجداني : فيمكنني التصديق حينئذ بان الطعام يعجبني ، في
حين اني لو اعمت النظر قليلاً لرأيت عكس ذلك . وقصاراه ان الكلمة
المحاطة باطارات محدودة ، الكلمة الخافتة التي تخزن في جوفها من جمود وعام
ولاشخصي بالتالي ، تسحق او على الاقل تغشى الانفعالات الرقيقة العابرة
الخاصة بوجداننا الفردي . ولكي نقاوم بالسلاح عنه نقول : من الضروري
ان تعبر هذه الانفعالات بالفاظ محكمة دقيقة . غير ان هذه الالفاظ ،
عندما تكون توند بدورها لمقاومة الاحساس الصادرة عنه ، فتقضى عليه
جمودها هي التي تكونت لتعبر عنه .

واكثر ما ينجم لنا هذا الخلق للوجدان المباشر يكون في مظاهر العاطفة .
خذ مثلاً حباً غليظاً او حزنًا عميقاً يحتاجان النفس ، تر العناصر المختلفة الجملة

تذوب بعضها في بعض ، وتتداخل دون اطرار محدودة ، او تزوج الى
الى التفكير ، هذه هي قيمة بعضها . ولكنها تفسد حيناً ترى كثرة عديدة
في عزمها الغامضة ، فكيف بها اذن عندما تبسطها مفككة في هذا المحيط
المنجاس الذي نسميه الآن ، كما نشاء نحن ، زماناً او فضاء ؟ لقد كانت
يستيقن كل عنصر من هذه العناصر لوناً خاصاً لا يوحف من المحيط القائم
فيه ، وما هو الآن دون لون ، ذو قابلية لأن يتلقى اسماً من الاسماء .
ان العاطفة ذاتها كانت يعيش وينمو ، وبالتالي يتغير دائماً ، والا لما كنا
نترك انه يسوقنا تدريجياً نحو البت . لكننا نجزم حالا لو لم يكن ذلك .
ولكنه يعيش هذا الكائن ، لأن الدوام الذي ينمو فيه انما هو دوام تتداخل
هنيئانه . ها نحن اذن امام ظل انفسنا ، فتوهم اننا حطمان عاطفتنا ، والحقيقة
هي اننا استعصنا عنها برصف حالات جامدة تعبر بالفاظ ، فيكون كل من
هذه الحالات العنصر العام ، او الثالثة اللاشخصية بالتالي في انفعالات احدا
الجميع كله في وقت من الاوقات . لذلك نعقل هذه الحالات ، ونطبق عليها
منطقنا البسيط . وهكذا هيئت لأن نتخلص باستنتاج قياسي سابق بشيء
اباها اجناساً عندما فككت بعضها عن بعض . فاذا قام الآن روائي جود ،
ومزق هذه البواقع التي حاكها بحذق (انا) الاصطلاحية ، واراننا تحت هذا
المنطق الظاهري خطلاً اساسياً ، وتحت رصف هذه الحالات البسيطة تتداخل
لانها تبا من انفعالات مختلفة عديدة توقف عن ان تكون عندما انعت باسم
من الاسماء ، اذا وجد هذا الروائي فانتا فجمدة لانه عرفنا اكثر مما عرفنا
انفسنا نحن ، ومع ذلك فالواقع مغاير لذلك . فجمدة بسطة عاطفتنا في زمان
منجاس ، والتعبير عن عناصرها بالالفاظ ، يفرض عليه الا يعرض منها الا
ظلاً لا غير . ولكنه يكون قد كشف الستار عن هذا الظل بطريقة جعلنا
نستشف فيه الطبيعة الحارقة اللامنتظية التي رسمها لنا هذا الروائي . لقد دعا في
الى التأمل بوضعه في التعبير الخارجي شيئاً من هذا التناقض والتداخل المتبادل
الذي يكون جوهر العناصر المعبر عنها . فتشجع به ، ونزع قليلا من الزمن
تلك الستائر القائمة بيننا وبين وجداننا . لقد وضعنا ثانية امام انفسنا ، ونحن
نشعر باستغراب مماثل لو حطمتنا اطرار اللغة وحاولنا لصطياد افكارنا ذاتها
في نسخها الاصلية كما يلتقطها وجداننا عندما يتعق من كل شئيل مكافي . ان
هذا التفكير للعناصر المؤلفة الفكرة ، الذي يؤول بنا الى التجريد الذهني ،
يرافقنا الى حد بعيد ، فلا نهجره في حياتنا اليومية وبجاذلاتنا الفلسفية .
ولكن عندما ندشخص بان تلك العناصر المفككة هي التي كانت تؤلف تسبيح

الفكرة الوضعية ، وعندما نستعصم عن تداخل الحلقات بوصف رموزها ،
 زاعمين بذلك أننا نركب ثابتة دواماً من الفضاء ، نزلق لا محالة في اضاليل
 مبدأ تداعي الأفكار (الإثلافة) . سنغض الطرف عن هذه المشكلة الأخيرة
 التي تكون محور درس عميق في الفصل الثالث . ولكننا نكفي الآن بالقول
 ان الحواس اللاواعي الذي نساهم به في المباحث والمساجلات هو دليل على ان
 للادراك ايضاً غرائز خاصة به . وكيف تتمثل هذه الغرائز سوى انها تزق
 عام في جميع افكارنا ، اي انها تداخل متبادل ؟ ان الافكار التي تتسلق بها
 اكثر من غيرها هي التي يصعب علينا البرهنة عليها ، وان الادلة التي تثبت
 بها هذه الافكار نادراً ما تكون هي ذاتها التي ندفعنا الى تبني هذه الافكار .
 لقد اعتقناها دون مبرر تقريباً ، ولا شيء يرفع من شأنها في نظرنا الا كونها
 تتفق والتون العام الذي يحيط بجميع افكارنا الأخرى . ولكونها تقوم منذ
 البدء على شيء من ذاتنا ، فهي لا تلبس شكلاً مبتدلاً كذلك الذي تتخذه
 عندما نخرجها لتعبر عنها بالالفاظ . وعلى الرغم من انها تحمل الاسم ذاته في
 عقول الآخرين ، فهي ليست الشيء عينه . وحقيقة القول ان كل فكرة
 من هذه الافكار تنمو كما تنمو الخلية في المنعوى ، وان كل ما يغير الحالة
 العامة في (انا) يغيرها هي نفسها ايضاً . ولكن بينما ترى الخلية تشغل
 مركزاً معيناً في المنعوى ، فلا الفكرة التي تكون بحق فكرتنا (انا)
 رمزها . ان الكثير من افكارنا لا يختلط بكل حالاتنا الوجدانية ، فيها ما
 يطفو على سطحية كتابتنا كأوراق بابتة فوق مياه غدير ، ونعني بذلك ان
 فكرة عندما يعقبا يوحدا دائماً في نوع من الجود كما لو كانت خارجاً عنه .
 من هذه الافكار تلك التي نسلها جافزة ، ونظل فيها دون ان نتخرج
 بجوهرة ، او تلك التي اهملنا العناية بها فجفت في التخلي . واذا كانت
 وجدانياتنا قبل اني اتخذ شكل كثرة عديدة وانساق في الفضاء المتجانس
 بقدر ما ننأى عن طبقات (انا) العميقة ، فلان هذه الوجدانيات تنكشف
 عن طبيعة جامدة اكثر فأكثر ، وعن شكل لاشخصي اكثر فأكثر . فلا
 عجب اذا كانت الافكار التي نخضنا اقل من غيرها هي التي نحسن التعبير
 عنها بالالفاظ . ان نظرية تداعي الافكار لا تنطبق الا على هذه الافكار
 فقط كما سنرى . فهي مفككة بعضها عن بعض ، مترابطة فيما بينها بنسب
 لا نجد فيها جوهر كل فكرة من هذه الافكار ، هي تسب لا يصعب علينا
 رجحها . نقول اذن بانها تنجامع بالملاصقة او بخلق منطقي ما . ولكن عندما
 نلج تحت سقف هذا التحاك الصكائي بين (انا) والاشياء الخارجية سايرين

اعماق الإدراك الحي ، نشاهد هذا التكدر أو بالأحرى هذا الذوبان الجم الذي يحدث في أفكار جهة تظهر لنا ، لو فككت ، مناقضة بشكل كلمات متعاكسة منطقياً . إن أكثر الأحلام غريبة ، حيث نرى صورتين نفسيتين الواحدة منها الأخرى عارضتين لنا شخصين متعاكسين هما واحد بالواقع ، هذه الأحلام تعطينا فكرة ضئيلة عن تعليل ذهباتنا في حالة اليقظة . إن حجة الحالم المتعزلة عن العالم الخارجي تحدث ، ولكن بصورة بسيطة وعلى طريقتها الخاصة ، العمل المتتابع دائماً على أفكار تلك المناطق الأكثر عمقاً في الحياة العقلية .

وهكذا بتقرر وتوضيح ، بدرس ادق واعمق للباطنيات ، ذلك المبدأ الذي اعلاه اولاً والقائل بأن الحياة الوجدانية تمثل لنا بشككين وفقاً لأدراكنا لها مباشرة ، أو بانحراف من خلال الغشاء . فإذا اعتبرت في ذاتها تلك الوجدانيات العقيمة لا تراها فتصلة ما إلى العدد ، لأنها كيف محض وتمازج حيم بحيث لا يسعنا القول عنها هل هي واحدة أم كثيرة ، ولا يمكننا استحصائها من هذه الجهة دون أن نفلسفها حالاً . إن الدوام الذي تكونه هذه الوجدانيات هو دوام لا تولد عنها نه كثيرة عديدة . فإذا خصصناها بقولنا أنها تطاول بعضها على بعض نكون قد ميزناها أيضاً . ولو استطاع كل منا أن يعيش حياة فردية خالصة ، ولم يكن ثمة من يجتمع ولغة ، هل يلتقط وجداننا سلسلة نفسانياتنا الباطنية بشكل لا تتأخر فيه بوضوح بعضها عن بعض ؟ ليس غاملاً لأننا نكون قد احتفظنا بفكرة الغشاء المتجانس الذي تتأخر فيه الأشياء بجلاء بعضها عن بعض ، ولأنه يكون من السهل جداً علينا أن نوصف في مثل هذا الحيز ، لندرجها إلى حلقات أبسط ، تلك الحالات الكثيرة التي نستعرضها أولاً نظر الوجدان . ولكن لنلاحظ بتدقيق أن حدسنا للغشاء المتجانس هو سير نحو الحياة الاجتماعية . قد لا يمثل الحيوان مثلاً ، فوق احساساته ، عالماً خارجياً يتميز عنه بكون مشاعراً لجميع الكائنات الوجدانية . إن الميل الذي يتزع بنا إلى أن تمثل بوضوح هذا التفكك في الأشياء وهذا التجانس في محيطها ، إنما هو ذاته الذي يحدو بنا إلى أن نعيش معاً ونكلم . فبقدر ما تكامل شروط الحياة الاجتماعية ، بقدر ما يقوى التيار الذي يدفع وجدانياتنا من الداخل إلى الخارج . فتتحول هذه الحالات تدريجياً إلى جماد أو أشياء . فلا تسليخ بعضها عن بعض فحسب ، بل تسليخ عنا أيضاً ، لذلك لا ندركها من بعد إلا في المحيط المتجانس الذي نجد فيه الصورة ، ومن خلال الكلمة التي تسبق على هذه الحالات نلونها المبتذل . وهكذا تكون

(انا) ثانية تعنى الاولى فتمايز عنياتها ، وتتفكك حالاتها ، فلا تستعصب التعبير عنها بالفاظ . انا لا نقاعف الشخص ، ولا ندخل بشكل آخر تلك الكثرة العددية التي فصلناها بايدي ذي بدء ، والى كنها (انا) ذاتها التي ندرك حالات تمايزه ، فتوى هذه الحالات ، عندما تمن النظر ، ذاتية بعضها في بعض كما ندوب ابر الثلج في البند باحتكاك طويل . ومن حالها بالواقع الا نقيم الغرض ثانية حيث يسود النظام لسهولة اللفظ ، والا تشوش هذا الترتيب الفائق للاشخصي في الحالات الذي توقف به عن بناء « مملكة داخل مملكة » . ان حياة باطنية ذات عنيات تمايزة وحالات محدودة بوضوح ، تتفق اكثر ولزومات الحياة الاجتماعية . لا نشط عن الصواب ببيكولوجية سطحية عندما نصف هذه الحياة ، شرط ان نقف دائما عند حد درس حالات جاهزة ، وان نعمل طريقة التكوين . واذا جمعت عبارة من الجاهل الى الحي ، ومن الآتي الى الديناميكي ، زاعمة انها تعقل الحالات الجاهزة مظهرة لنا (انا) الوضعية في الحياة كنداعي حلفات تمايزة تصرف في حيز متجانس ، فانها نصطنع بعقبات لا تدلل . وهذه الصعوبات تتضاعف مما اجهدت النفس لايجاد حل لها ، لأنها جهود لا تعمل كلها الا على ابراز خطئ الافتراض الاصلي الذي قدفت به الزمان في المكان ، ووضعت التعاقب في قلب التعاصر . وسنرى فيما بعد بان تلك المناقضات القائمة في عقنني السببية والحرية في مشكلة معرفة الشخصية انا تصدر عن هذا الافتراض . وحسبنا اقامة (انا) الوضعية محل غشيلها الرمزي لتزول جميع هذه المضاعف .



الفصل الثالث في انتظام الحركات الوحدانية في الحجرية

لا يصعب علينا ادراك السبب الذي من اجله تصلي عقدة الحرية نارا الخاصة بين هذين المذهبين في الطبيعة ، مذهب الآلية ومذهب القوة (الميكانيكية والديناميكية) . فمذهب القوة ينطلق من فكرة النشاط الارادي ، المنبثق من الوجدان ، ثم يؤول الى تمثيل الفصور الذاتي (الجمود) بافراغ هذه الفكرة شيئاً فشيئاً . فيصور بارنياس اذن قوة حرة من جهة ، ومادة تتحكم النواميس بها من جهة اخرى . اما الآلية فانها تنهج المسلك المعاكس لذلك ، وتفترض بان المواد التي تركيبها منظمة وفقاً لنواميس ضرورية ، وعلى الرغم من انها تؤول الى تركيبات تتزايد ثروة وضعوية للتنبؤ عنها ، وتزايد احتمالية ايضاً في ظاهرها ، فانها لا تتخلص من اطار الضرورة الضيق حيث تكون قد اقبلت على نفسها الباب منذ البدء . - وينضح لنا ، باستقصاء هذين المذهبين في الطبيعة ، انها يقومان على افتراضين متباينين نوعاً في علاقات الواقع بالناموس الذي ينظمه . فيقدر ما يرتفع الديناميكي بنظره غالباً ، يتوهم له بعض الوقائع اكثر اسلاخاً من غيرها عن سطوة النواميس ، فيشيد الواقع اذ ذاك حقيقة مطلقة ، ويجعل الناموس ترجمة تتوارح رمزية لهذه الحقيقة . اما الآلية بالعكس فانها تستشف عدداً من النواميس في قلب الواقع الخاص الذي يؤلف مركز تقاطعها الى حد ما ، وهكذا يصبح الناموس تلك الواقعة الاساسية في هذا الافتراض . - ولذا بحثنا الآت عن السبب الذي يدفع البعض الى ان يعزوا الى الواقع ، وبالعكس الآخر الى ان يعزوا الى الناموس واقعية اسمي ، نجد حسب عرفنا بان الآلية والديناميكية مختلفان كثيراً بنفسها لكثرة

بساطة . فالبسيط في نظر الآلية إنما هو كل مبدأ ينبثق عن نتائجه ، بل ونقاس هذه النتائج أيضاً : وهكذا يصبح القصور الذاتي ، بالتحديد عنه ، أبسط من مبدأ الحرية ، والمتجانس أبسط من المتغير ، والذهني أبسط من الموضوعي . ولكن مذهب القوة الديناميكية لا يحاول أن يقيم بين المبادي ذلك الترتيب الأسهل بقدر ما يرمي إلى إيجاد التماسك الواقعي بينها . وكثيراً ما بنجم ، بالفعل ، هذا المبدأ المدعو ببساطة - الذي نعتبره الآلية مبدأ أولياً - عن صهر عدة مبادي ، أكثر ثروة تظهر لنا كلها صادرة عنه ، فتبطل بعضها بعضاً في هذا الصهر عنه كما يصدر الظلام عن تداخل ضوئين بعضها في بعض . فإذا نظرنا إلى فكرة العقوبة من هذه الوجهة الجديدة ، تراها دون ريب أكثر بساطة من القصور الذاتي ، ما دام هذا الأخير لا يفقه ولا يحدد إلا بواسطة العقوبة ، والعقوبة إنما هي مكتوبة بذاتها . لكل فرد منا شعور بدبي حقا ، واقعياً كان هذا الشعور أو رهيباً ، بعقوبته الحرية ، دون أي تداخل يذكر من فكرة القصور الذاتي في هذا التمثيل . غير أننا في تحديدنا القصور الذاتي للمادة ، نقول بأنه عاجز عن التحرك أو التوقف تلقائياً ، وإن كل جسم يظل جامداً أو متحركاً طالما لم تتدخل قوة أخرى : وهكذا نلجأ في الحالتين وجوباً إلى فكرة العقوبة . إن هذه الاشارات العديدة تساعدنا على أن نفهم لماذا يفضي بنا المسير مقدماً إلى مبدئين متعاكسين في النشاط الانساني ، وفقاً لوجهة نظرنا إلى علاقة الموضوعي بالذهني ، والمركب بالبسيط ، وعلاقة الوقائع بالنواميس . ومع ذلك فإنهم يتدعون لمحاورة فكرة الحرية بوقائع دقيقة تحدث بعد التجربة ، منها فيزيقية ومنها نفسانية ، فيدعون قارة بأن أعمالنا تسببها عواطفنا ، وافكارنا ، وسلسلة حالاتنا الوجدانية السابقة برمتها ، وطوراً بأن فكرة الحرية لا تتلائم وخصائص المادة الأساسية لا سيما وانموس حفظ القوة . ومن هنا نوعان من الجبرية ، أو برهنتان تجريبيتان مختلفتان في الظاهر عن الضرورة الكونية . وستوضح بأن الثانية من هاتين الجريبتين تؤدي إلى الأولى ، وإن كل جبرية - حتى الجبرية الفيزيكية - تستلزم افتراضاً نفسانياً : ومن ثم تثبت بأن الجبرية النفسانية ذاتها ، والتجديدات الصادرة في سبيل دحضها ، تتركز على نظرية مشوهة في كثرة الحالات الوجدانية ، لا سيما في الدوام . وهكذا نشين على ضوء المبادي المشرحة في الفصل السابق (أنا) لا يمكننا مقابلة حيويتها بأية قوة من القوى الأخرى .

في الجبرية المادية ترتبط الجبرية الفيزيكية ، كما هي اليوم ، ارتباطاً وثيقاً
 بالنظريات الآلية في المادة أو الحركية بالأحرى . فتتمثل الكون عروة من
 المادة يحولها الخيال الى جزئيات وذرات تقوم ، دون عوادة ، بحركات من
 كل نوع ، تارة اهتزازية وطوراً انتقالية . وهكذا تتحول شيئاً الى تلك
 الحركات الأولية جميع مظاهر الطبيعة ، والتفاعلات الكيميائية ، وجميع خصائص
 المادة الخاضعة لسلطة حواسنا : كالحرارة ، والصوت ، والكهربائية ، وربما
 الجاذبية أيضاً . ولما كانت المادة الداخلة في تركيب الاجسام العضوية تتأخر
 لحكم التواميس عنها ، فلا يوجد في الجهاز العصبي مثلاً شيء آخر غير
 جزئيات وذرات تتحرك ، وتتجاذب ، وتتفاعل بعضها بعضاً . فساداً كانت
 الاجسام العضوية كلها ، او غير العضوية ، تعمل وتتفاعل هكذا بعضها مع
 بعض في دعائها الأولية ، من الواضح ان ذلك بان حالة الدماغ الجبرية
 تغيرها ، في وقت من الاوقات ، تلك الصدمات التي ينلقها الجهاز العصبي
 من المادة المحيطة به ، بحيث نتجسكن من تحديد احساساتنا وعواطفنا ،
 وافكارنا المتلاحقة فيها ، بانها نتائج آلية تصدر عن ألياف الصدمات الآتية من
 الخارج بالحركة المنسحرة بها قبل ذرات المادة الدماغية . وقد يحدث عكس
 ذلك أيضاً ، فيتأتى رد فعل من المنعش على المحيط المجاور له ، ناجم عن
 الحركات الجبرية المركبة فيما بينها ومع غيرها في الجهاز العصبي ، تلك هي
 الحركات المنعكسة ، والافعال المدفوعة أيضاً بالحركة والارادة . ولما كان قد
 افترض ثبات ناموس حفظ القوة ، فلا يوجد ثمة من ذرة واحدة ضمن الجهاز
 العصبي او في شاسع الكون كله لا يحدد مركزها بحاصل الاعمال الآلية التي
 تتفعل بها هذه الذرة من الذرات الاخرى . فالرياضي العارف بمراكز جزئيات
 المنعش الانساني وذراته في وقت من الاوقات ، والعالم أيضاً بمراكز جميع
 ذرات الكون وحركات هذه الذرات التي تؤثر على هذا المنعش ، يقيس
 بضغط شديد واستحكام قوي الاحمال صاحب هذا المنعش الماضية ، والحاضرة ،
 والمستقبلة ، كأنه يتنبأ عن حادث قلبي (١) .

لا نلتكس البتة عن الاعتراف بان هذه النظرية في المظاهر الفيزيولوجية
 عامة ، والعصية خاصة ، تصدر تلقائياً عن ناموس حفظ القوة . فالنظرية
 الذرية في المادة لا تول افتراضاً لا غير ، والتعديلات الحركية لمؤلفات الفيزيكية
 تخسر في تصاقها بهذه النظرية اكثر مما تكسبه . وقد جاءت هكذا تجارب

(١) Voir à ce propos Lange. Histoire du matérialisme. trad. française. tome II
 2^e partie.

هيرن (Hirn) الحديثة عن سيلان الغاز (١) ترىنا في الحرارة شيئاً آخر أيضاً غير الحركة الجزيئية، وإن الافتراضات الخاصة بتركيب الأثير المضيء التي كان يطرّفها (أوغست سكومت) بشيء من الاستخفاف (٢)، لا تتفق البتة اليوم مع نظام حركة السيارات (٣)، لا سيما مع ظاهرة انقسام النور (٤). ومشكلة مغط الذرات تثير صعوبات لا تقل عن الرغم من الافتراضات الفائقة التي قال بها (وليم طيسون). وأخيراً لا نجد شيئاً يحتمل الشك فيه أكثر من مشكلة وجود الذرة ذاتها. فاطلاعنا على تلك الخصائص المتزايدة التي أوجب الصافيها بالذرة يدفعنا إلى أن نؤي في هذه الأخيرة، ليس شيئاً واقعياً، بل فائدة متجسدة رسيبت من التعاليل الآلية. ومع ذلك فنلاحظ بأن ضرورة تحديد الوقائع الفيزيولوجية بسؤالها يفرض علينا بعزل عن كل افتراض في طبيعة العناصر الأولى في المادة، وذلك فقط بتعميم مومن حفظ القوة على جميع الأجساد الحية، لأن التسليم بشمول هذا المبدأ هو القول في الحقيقة بأن الحيات المادية التي يتألف منها الكون تخضع لا غير لقوى جاذبة ودافعة تنبثق من هذه الحيات المادية نفسها، وتقوم شذائنها على المسافات؛ فينتج عن ذلك بأن المركز النسبي لهذه الحيات المادية يحدد في وقت من الأوقات - مهما كانت طبيعتها - بدقة تامة وفقاً لما كان عليه سابقاً هذا المركز. لنضع أنفسنا الآن قليلاً في هذا الافتراض الأخير، محاولين الإبانة أولاً بأن هذا الافتراض لا يسوق معه التخصيد المطلق لوجدانياتنا بعضها ببعض، ومن ثم نوضح بأنه لا يسلم بشمول مبدأ حفظ القوة إلا بتوجب افتراض نفسياني.

إذا افترض بالواقع أنه حدد، في جميع أوقات الدوام، مركزاً كل ذرة في المادة الدماغية، وهكذا عين اتجاهها، وسرعتها، لا ينجم البتة عن ذلك بأن حياتنا النفسية تخضع للقدر ذاته، لأننا نضطر إلى البرهنة أولاً بأن لكل حالة دماغية تعطي حالة نفسانية معطاة محدودة تحسبها تماماً، وهي البرهنة هذه التي لم تستجر بعد. وليس من الضروري فرض هذه البرهنة في الأمم الأغلب، لما نحن عليه من اليقين بأن اهتزازاً محدوداً في صحناء الأذن، أو ارتجاجاً معيناً في العصب السماعي، يثيران صورة محدودة في السلم الموسيقي، وبأنه قد أثبت في حالات كثيرة توازي هاتين السلسلتين المادية والنفسانية.

(1) Hirn, Recherches expérimentales et analytiques sur les lois de l'écoulement et du choc des gaz. Paris 1886, voir surtout les pages 160 — 171 et 199 — 203.

(2) Cours de philosophie positive, tome II, 32^e leçon.

(3) Hirn, Théorie mécanique de la chaleur. Paris, 1868 ; tome II page 267.

(4) Stello, La matière et la physique moderne. Paris 1881, page 69.

ولم يزعم احد ابداً باننا احرار في شروط معطاة ان نسمع الصوت الفلاني ،
او ان نرى اللون الذي يحلو لنا ، لأن هذه الاحساسات ، كالكثير غيرها من
الحالات النفسية ، متوسطة غلابة ببعض العوامل المحدودة . وقد ظن انه يمكننا
التصور بسبب ذلك او العنور تحت هذه الاحساسات على جهاز من الحركات
التي تدبرها آلياتنا الذهنية . وفصاراً حتماً يمكن اعطاء التعليل الآتي نجد
توليداً على شيء من الدقة بين السلسلتين الفيزيولوجية والنفسانية . ولا غرابة
في ذلك ما دمنا لا نصادف مثل هذه التعليلات بطريقة ثابتة الا حتماً تعرض
علينا السلسلتان عناصراً تنافس متوازنة جنباً الى جنب . غير ان تعميم هذا
التوازي على السلسلتين ومثبتاً يعني البتة مقدماً في مشكلة التجربة ، وهو
لمر قد اباحه بلا شك اعظم المفكرين دوراً التردد في اعتلاء مقبضه .
ولكنهم لم يثبتوا تلك المطابقة الدقيقة بين الوجدانيات وعوالم الامتداد وفقاً
لاسباب فيزيقية ، كما ابداه سابقاً . فقد عزاه (لينتر) (Lewy) الى التناقض
الازلي دون التسليم بان الحركة تولد الافعال في حالة من الاحوال كما يخرج
المفعول من العلل ، وقد كان (سينورا) (Sinnora) يقول بمطابقة حالات
الفكر والامتداد دون اي تأثير يذكر من احدهما على الآخر ، فهما ترجمتان
متباينتا اللغة لحقيقة واحدة خالصة . ولكن فكرة الجبرية الفيزيقية ، كما هي
في وقتنا الحاضر ، لا تظهر لنا بهذا الوضوح ذاته وبذلك اللغة الغامضة
عنها ، هي تمثل حركات جزئية تتكامل في الدماغ ، يثبت عنها الوجدان
احياناً دون ان تعلم كيف ، متبراً معالم هذه الحركات على طريقة التأتيل
الفوضوي . او انه يُفكر بذلك الموسيقي العازف المنجذب خلف المسرح
عندما يلعب الممثل مفاتيح آلة صماء . هكذا ينحصر الوجدان من عالم مجهول
مضافاً الى الذبذبات الجزئية كما تضاف الاغنية الى حركات الممثل المتوازنة .
غير انهم لا يبرهنون ، وان يبرهنوا مهما كان امر الصورة التي ينشرون بها ،
بان الواقع النفسي يقرره ضرورة الحركة الجزئية . فلا يوجد في الحركة
الاعلى حركة ثابتة ، لكنها لا تخلق حالة وجدانية . والتجربة وحدها هي
القادرة على البت بان الحالة النفسية تصدر عن الحركة الجزئية . ومع ذلك
لم نستطع بعد حتى الآن التحقق تجريبياً من هذه الرابطة الثابتة بين السلسلتين
الا في حالات نادرة ، وفي وقائع مستقلة غام الاستقلال عن الارادة وفقاً
لاعتراف الجميع . ولكنه لا يستعسر علينا ان نعرف السبب الذي من اجله
تعمم الجبرية الفيزيقية هذه الرابطة على جميع الحالات الممكنة .

يعلمنا الوجدان حقاً بان اكثر اعمالنا تعالها البواعث ، ويظهر من جهة

ثانية بان المقصود بالتحديد هنا ليست الضرورة ، لان الحق المشترك يؤمن بوجود الاداة الحرة ، غير ان الجبري ، وقد خضع بنظرية في الدوام وفي السببية ، كما سنأتي على نقدها باسباب فيما بعد ، يعتبر تحديد الوجدانيات بعضها ببعض شيئاً مطلقاً ثابتاً . وهكذا يتكون مبدأ الجبرية الاشتلافية ، وهو افتراض يستجد لدعمه بشهادة الوجدان عنه ، غير انه لم يضرب بعد بقسط وافر من الدقة العلمية . ومن الطبيعي ان تحاول هذه الجبرية التقريبية نوعاً ما ، هذه الجبرية في الكيف ، الاعتماد على الآلية التي تعلل مظاهر الطبيعة جملة ، فتستدين منها طابعها الهندسي ، وهكذا تستخدم الجبريتان معاً بعضهما من بعض ، اذ تصبح الجبرية النفسانية أكثر دقة ، وتصبح الجبرية المادية أكثر تعميماً . وفي موقف مناسب يساعد على القيام بهذا التقارب ، لان الحالات النفسانية تتحقق فعلاً بمظاهر فيزيقية على غاية من التحديد ، وهكذا تظهر لنا احاساننا مرتبطة ببعض الحركات الجزئية . ان هذا البدء في البرهان التجريبي كاف لمن اقر ، بدافع بعض الاسباب النفسانية ، بلزوم تحديد حالاتنا الوجدانية بالظروف التي تحدث فيها . فلا يتروك البتة حينذاك عن اعتبار تلك الرواية التي مثل على مسح الوجدان وجهة حرة لقطعة لبعض المشاهد التي تقوم بها جزئيات المادة العضوية وذراتها . وهكذا لا تكون الجبرية الفيزيقية ، التي يقضي بنا المسير اليها بمثل هذا الاستعاج ، الا الجبرية النفسانية التي نحاول ان تثبت ذاتها ونحدد اطرافها الخاصة مستفيدة بالعلوم الطبيعية .

ومع ذلك من اللازم علينا الاقرار بأنه لا يربط لنا من الحرية الا جزء طفيف جداً بعد ان نطبق مبدأ حفظ القوة تطبيقاً دقيقاً ، لانه اذا كان هذا التاموس لا يؤثر لزوماً على سير افكارنا ، فهو يحدد حركاتنا على الأقل . اما حياتنا الباطنية فهي تظل خاصة بنا الى حد ما ، غير ان الذي يوقنا من الخارج لا يستطيع ان يميز بين حيواتنا وبين تحريك آلي مطلق . لذلك حينما ان نسأل هل اذا كان نعيم مبدأ حفظ القوة على جميع اجسام الطبيعة لا يقوم على افتراض لفسافي ما ، وهل اذا كان العالم الجرد عن كل تعامل او غرضية سابقة يشهد هذا المبدأ كنيموس شامل .

من واجبتنا الا نجسم الدور الذي لعبه مبدأ حفظ القوة في تاريخ العلوم الطبيعية . فهو يرم في شكله الحالي مرحلة من مراحل تطور بعض العلوم ، ولكنه لم يترأس البتة هذا التطور في يوم من الأيام . وهكذا نزيغ عن الصواب اذا كنا نجعل منه المبدأ الضروري لكل بحث علمي . لا شك بان كل عملية رياضية تقوم بها على كمية معطاة تحتضن فكرة بقاء هذه الكمية

طبقة هذه العملية كيفها جزئت . وبعبارة أخرى أن ما أعطيتاه قد أعطيتاه ،
 وما لم نعطه لم نعطه . وهكذا لا نجد دائماً إلا النتيجة ذاتها كيفها نسق
 حاصل الأرقام عنها . وبطل العلم خاضعاً هذا التاموس . وما هذا التاموس
 الواقع إلا قانون عدم المتناقضة . غير أنه لا يعطينا افتراضاً خاصاً عن طبيعة
 ما يجب علينا أن نعطاء ، ولا عن طبيعة ما يبقى ثابتاً . هو يعلمنا إلى حد
 ما بأن شيئاً ما لا يخرج من لا شيء . ولكن التجربة وحدها هي التي
 نقول لنا ما هي مظاهر الواقع أو وظائفها التي تعتبر شيئاً من الوجهة العلمية ،
 وما هي تلك التي لا تعتبر شيئاً من وجهة العلم الإيجابي . وبالأجمال نقول
 أنه من اللازم ، كي نستطيع التسوُّع عن حالة جهاز معين في وقت معين ،
 أن يثبت فيه شيء من الأشياء بشكل كمية ثابتة طبقة سلسلة من التركيبات .
 ولكن التجربة وحدها هي التي تخلق حكمها على طبيعة هذا الشيء ، وهي التي
 نعرفنا خصوصاً هل إذا كنا نجده في جميع الأجهزة الممكنة ، أو بعبارة
 أخرى ، هل إذا كانت جميع الأجهزة الممكنة تخضع لحساباتها . لم يتقرر
 بأن جميع الفيزيقيين الذين سبقوا (لينتر) قد آمنوا ، كما آمن (ديكارت) ،
 مبدأ حفظ كمية واحدة من الحركة في الكون . قبل انقراض ذلك من قيمة
 اكتشافهم أو من حبيب انجائهم ؟ لقد استعاض (لينتر) عن هذا المبدأ
 بتاموس حفظ القوة الجيوية ، ومع ذلك لا يمكننا اعتباره قابلاً للتعميم الكلي
 كما هو في نضه ، ما دام بسل بوجود شواذ واضح في حالة التصادم المحوري
 بين جسمين لا يعطيان . لقد أُلغيت إذن عن مبدأ الحفاظ شامل مدة طويلة
 من الزمن ، وقد أصبح مبدأ حفظ القوة يتراعى لنا ، منذ تكون النظرية في
 الحرارة ، قابلاً للتطبيق بشكله الحاضر على عموم المظاهر الفيزيكية الكهربائية .
 يبد أنه لا شيء يقول بأن درس المظاهر الفيزيولوجية عامة ، والعصبية خاصة ،
 لا يكشف لنا بحساب القوة الجيوية أو الحركة التي كان يتكلم عنها
 (لينتر) ، وبجانب القوة التي أُلغيت بها فيما بعد ، عن قوة جديدة مغايرة
 للثنتين السابقتين بأنها لا تخضع للقياس . ومع ذلك لا تفقد العلوم الطبيعية
 شيئاً من دقتها الهندسية ، كما يدعي البعض في هذه الأيام الأخيرة . ولكن
 يظل مفهوماً أن المادي ، المحافظة ليست الوحيدة الممكنة ، أو لها قد تلعب في
 مجموع الواقعة الوضعية ذلك الدور الذي تلعبه قوة الصكياوي في الأجسام
 وتركيباتها . ولتلاحظ بأن أكثر المادي الآلية تطرفاً إنما هو المبدأ الذي
 يجعل من الوجدان ظاهرة إضافية يمكننا الالتحاق في حالات محدودة بعض
 الحركات الجزئية . فإذا كان باستطاعة الحركة الجزئية أن تخلق احساساً من

عدم وجداني ، لماذا لا يخلق الوجدان بدوره حركة من عدم القوة الحركية
 الكامنة ، أو باستعمال هذه القوة حسب هواه ؟ - ونلاحظ أيضاً بأن كل
 تطبيق معقول لناموس حفظ القوة لا يصح الا على جهاز تشككي جريئانه
 من الذهاب والاياب الى مراكزها الاولى ، فيمثل هذا الاياب كسكن على
 الاقل ، ويسلم بعدم تغير شيء ، اذ ذلك من الكميات الاصل في الجهاز ،
 ولا من اجزائه الاولى . وقصاراه نقول ليس لزمان من سلطة على هذا
 الجهاز ، ولا يستبعد ان يكون اعتقاد الانسانية القطري المهيمن بحفظ الكمية
 عنها وثباتها في المادة والقوة باجراً بالواقع عن ان المادة الجامدة لا تدوم ،
 او انها لا تحتفظ على الاقل بآثر من آثار الزمان العابر . ولكن الحالة عكس
 ذلك في ميدان الحياة حيث يعمل الدوام بتأثير العلة ، فتصبح فكرة ارجاع
 الاشياء الى مراكزها السابقة بعد مضي زمن من الوقت قائمة على تناقض مبدئ ،
 لأنه لم يحدث بعد مثل هذا الانتكاس الى الوراء في مخلوق حي . فلفترض
 على الرغم من كل ذلك بان هذا التناقض ظاهري صرف صادر عن كون
 المظاهر الفيزيائية الكيميائية ، الحادثة في الاجسام الحية ، لا تقع كلها في آن
 واحد لما هي عليه من التعقيد والتركيب . ولكنه يظل من المسلم به على
 الاقل بان فكرة الانتكاس أو الانقلاب الى الوراء ليست معقولة في نقطة
 الوقائع الوجدانية ، لأن الاحساس ، بذلك عنه انه يتنازع ، بتغير بحيث يصح
 غير مطابق . فالشيء عنه لا يبقى ذاته ، بل يقوى ويتضخم بسبب ماضيه .
 وقصاراه نقول ، اذا كانت الحية المادية ، كما ينسبها علم الميكانيك ، تظل
 في حاضر ابدي ، فقد يجتنب كون الماضي واقعة للاجسام الحية ، وثباته
 للكائنات الوجدانية . واذا لم يكن الزمن العابر رجحاً أو خسارة لمبدأ فرض
 انه مبدأ محافظ ، فهو اكساب دون شك لكان الحي ، لا سيما السكان
 الوجداني . الا يجوز لنا التفرع في مثل هذه الاحوال بادعوات تدعم فكرة
 وجود قوة وجدانية او اداة حرة مستقلة عن ناموس حفظ القوة ، تخضع
 لقوى الزمن وتؤثر الدوام به ؟

ليست ضرورة شبه العلم ، في الحقيقة ، هي التي جعلت هذا المبدأ
 الذهني في علم الميكانيك ناموساً شاملاً ، ولكنها عترة نسبية . فمن لم تألف
 مواجهة الفسا عن كتب برفافة مباشرة ، من اجل ذلك لا تدرك ذواتنا
 الا من خلال اشكال نستنبها من العالم الخارجي ، لذا نؤول الى الاعتقاد
 بان الدوام الواقعي الذي يعيشه الوجدان انما هو ذاته الذي يتوزع على الذرات
 الجامدة دون ان يطبعها بشيء او يغير فيها شيئاً . لهذا لا نرى من تناقض ،

بعد عبور الزمن ، من ان ترجع الاشياء الى مواضعها ، ونفترض البواعث عنها نؤثر من جديد على الأشخاص عنهم ، ولا نرى مانعاً ايضاً من الاستنتاج اخيراً بان هذه البواعث تولد النتيجة ذاتها . سنبين فيما بعد بان هذه النظرية غير معقولة ، ولكننا نكتفي بالقول انه طالما للمج هذا الباب نؤول حتماً الى اقامة مبدأ حفظ القوة ككاموس شامل ، ذلك لاننا نعمل بالحقيقة الفارق الاساسي الذي يكتشف لنا البحث الدقيق بين العالم الخارجي والعالم الداخلي ، فقد أصبح الدوامان ، الحقيقي والظاهري ، واضح من التناقض بعد ذلك اعتبار الزمن ، وان كان زماناً نحن ، كعلة لاكتساب او خسارة ، كواقعية وضعية او قوة مستقلة . لذا عندما نكتفي بالقول ، بغض النظر عن كل افتراض في الحرية ، بان كاموس حفظ القوة يتحكم بالمظاهر الفيزيكية ربنا نقرر الوقائع النفسانية ، يبالغ كثيراً بهذا الكلام بعد ذلك زاعمين تحت تأثير تحامل ميتافيزيقي بان كاموس حفظ القوة ينطبق على المظاهر شاملة ، طالما لم تغاير الوقائع النفسانية . فلا دخل هنا للعلم ، بمعناه الصحيح ، ولصحتنا امام نسوية اختيارية بين دوامين مختلفان اختلافاً مبنياً في نظره . وجهة القول ان التجربة المادية ترجع بالاساس الى جبرية نفسانية مستندة الان في درسا الاتي كما صرحنا به فوق هذا الكلام .

في الجبرية النفسانية تقوم الجبرية النفسانية ، في شكلها الحالي الدقيق ، على نظرية تداعي الافكار (الاثلافية) . فهي تمثل احوال الوجدانية الحاضرة كمية عن الحالات السابقة ، ومع ذلك نشعر جيداً بانه لا يوجد ثمة من ضرورة هندسية كتلك التي تربط الناتج مثلاً بالحركات المركب منها . فبين الوجدانيات المتعاقبة من التباين الكيفي ما يحول دون تمكنا من ان نستخرج بطريقة سابقة حالة من الحالات التي عبرت قبلها . حينئذ يلتجأ الى التجربة لتربنا بان الاجتياز من حالة نفسانية الى حالة اخرى يعقل دائماً بباعث من البواعث البسيطة ما دامت اللاحقة تأخر بالسابقة الى حد ما . هي تظهر ذلك بالفعل ، ونحن نسلم دون اعتراض بوجود رابطة من الروابط بين الحالة الحاضرة وكل حالة جديدة يعبر اليها الوجدان . ولكن على الرابطة تلك هي علة الاجتياز الذي تعلله ؟

ليسبح في باعضاء ملاحظة شخصية مما اتفق لي ذات يوم ، عندما استأنفت حديثاً من الاحاديث كان قد قوطع منذ عشرينات قلال . فقد خيل لنا ، انا ومخاطبي ، اننا نفكر معاً بشيء جديد في الآونة نفسها - وسبب ذلك حسب زعمهم هو

ان كلاً منا قد لاسق من جهة النمو الطبيعي لفكرة التي فوهم الحديث
عندها ، فتكونت مصنفات سلسلة الائتلافات بينها عند الاثنين - ونحن لا
نعارض في تبني هذا العليل لعدد كبير من الوقائع ، ومع ذلك فقد سافنا
التفحص المعنى هنا الى ما ليس بالحيان . لا شك بان المتخاطلين بالحقات
الموضوع الجديد في الحديث بالموضوع القديم ، وبشيران ايضاً الى الافكار
المتوسطة . ولكنهما ، وهذا الغراب في العمل ، لا يربطان الفكرة الجديدة
المشركة بينهما بالمرکز عنه من الحديث السالف ، وهكذا يمكن لسلسلي
الائتلافات ان تحتك اختلافاً قوياً . قبل يستنج من ذلك غير ان هذه
الفكرة المشركة تنجم من سبب خفي - وقد نحدو عن تأثير فيزيقي ما -
فأيقظت ، لكي تبرز ظهورها ، سلسلة من السوابق التي تعللها وتظهر لها علتها ،
ولكنها في الحقيقة معلول هذه الفكرة ؟

عندما نتجز الوسيط ، في الساعة المعينة له ، ذلك العمل الذي أوحى اليه
في حالة الاستواء المتخاطلي ، يكون ما قام به قد نتج ، حسب ظنه ،
عن السلسلة السابقة حالاته الوجدانية . وعلى الرغم من ذلك تكون تلك
الحالات معلولات بالحقيقة لا عللاً : لقد اوجب التجار العمل ، وحرص على
الوسيط ايضاً تعليله ، وهو العمل المقبل في المستقبل الذي حده بطريقة
الجاذبية تلك السلسلة الدائمة من الحالات النفسانية التي سيخرج منها تلقائياً فيما
بعد . ان الجبرين يتسكون بهذه الحجة التي توتنا حقاً اننا نلتزم أصيلاً
بطريقة قهارة لتأثير عادة غريبة ، ولكن الا نجعلنا نفهم ايضاً كيف ان
ارادتنا الخاصة بتكثها الارادة للارادة ، فترك العمل المنجز بعد ذلك يعلن
سوابق كان هو سببها ؟

عندما نستنطق انفسنا بأمعان نرى انه كثيراً ما نوازن بين البواعث ،
ونشاور ، في حين اننا نكون قد جزمنا في العمل . فنسمع صوتاً باطنياً نكاد
لا ندرکه بنتم فائلاً : « لم الاستشارة هذه ؟ انك علمت بخرجها ، وعلى
يقين بما ستفعله ؟ » ومع ذلك نخر على اتخاذ مبدأ الآلية وموافقة نواميل
ائتلافية الافكار . فيكون تدخل الارادة فجأة بمثابة صدمة دقيقة يشعر العقل
به سابقاً ، ويحاول تبرز هذا التدخل مقدماً بشويرة منتظمة . لا شك انه
بإستطاعتنا التساؤل هل اذا كانت الارادة للارادة انما هي الارادة . ونحن نرى
نقف كثيراً على هذه الناحية ، وحسبنا الاية فقط انه يصعب علينا ، حتى
وان اتخذنا موقف الائتلافية ، اثبات تحديد العمل ببواعثه تحديداً تاماً وتحديد
وجدانياتنا بعضها ببعض . ولا يعسر على علم نفسي نبي ان يكشف لنا ،

نحت هذه المظاهر الخداعة ، عن معلومات نسبق عليها أحيانا وعن ظاهرات في الجاذبية النفسية تتعدد على التواميس المعروفة في مبدأ التلافة الأفكار . وقد جان الوقت الآن لتساؤل هل اذا كانت وجهة نظر التلافة لا ترتكز بدورها على نظرية مشوعة في (انا) ، وفي كثرة الوجدانيات .

تتل (انا) هذه التجربة التلافة كقراكم من الحالات النفسية يؤلو قولا على ضعيفا تأثيوا شديدا ، وهكذا يسوقه مطلقه . ان هذا المبدأ ياتي اذن بوضوح بين النفسانيات المتعاصرة . قال سوارث مل (STUART MILL) : « لقد كان يوسعي ان أقدم على العمل لو انت كرهني للجربة ومحاولي من العاقبة اخف من التجربة التي كانت تستحي لارتكاب هذا العمل (١) » . وقال ايضا : « ان رغبته لعمل الخير وكرهه لعمل الشر هو ان يبحث فيها يتغلبان ... على اية رغبة اخرى معاكسة ، او اي كره آخر معاكس (٢) » . وهكذا نرى الكره ، والخوف ، والرغبة ، والتجربة ، معروضة امامنا كأنها اشياء متمايزة تسكن في الوقت الحاضر من تسميتها منفردة بعضها عن بعض . وميلسوفنا الانجليزي يصر على اقامة هذه الفوارق الواضحة ، وان كان يلحق هذه الحالات (باء) التي تسدعا كدعامة لها . قال : « لقد وقع التنازع ... بين (انا) الرغبة و (انا) الخائفة من تقريع الضمير (٣) » . وقد خصص الاستاذ الكسندر باين (BAINE) من جهة ايضا فصلا كاملا عن « تنازع البواعث (٤) » واذن فيه بين الاحزان والمسررات كحجقات يجوز لنا ان نعزو لها ، على الاقل بطريقة ذهنية ، وجودا خاصا بها . ولتلاحظ بان خصوم التجربة انفسهم يقتضون اثره في هذا المضمار بوضي ثم تقريبا ، فيتكلمون هم كذلك عن تألف الأفكار وتنازع البواعث . ولم يتعدد واحد من اصدق هؤلاء الفلاسفة الاساذ فوييه (MILLAR) عن جعل فكرة الحرية ذاتها بالرضا بتصوره ان يعادل بواعث اخرى (٥) . ولكنهم يتعرضون هنا لابهام جسم راجع الى ان اللغة لم تعمل لتعبر دائما عن تنوعات الحالات الباطنية ودقاتها .

انقض مثلا لافتح النافذة ، ولكن سرعان ما يغيب عن خاطري ، عندما اقف ، ما انا قائم للعدو ، فاطل جامدا في مكاني . - ولكنهم يقولون : انا ذلك شيء بسيط للغاية ، وهو انك آذنت بين فكرتين معا هما : فكرة الغاية

(1) La philosophie de Hamilton, trad. Gouillon, p. 364.

(2) Ibid., p. 336.

(3) Ibid., p. 335.

(4) The Emotions and the will, Chapitre VI.

(5) MILLAR : La liberté et le Déterminisme.

المستهدفة ، وفكرة الحركة الواجب عليك تجاوزها . وهكذا غابت إحدى هاتين
الفكرتين ، فلم يبق لك إلا قبيل الحركة - ومع ذلك فاني لا اجلس البتة ،
بل اشعر بغموض انه قد بقي علي شيء يجب تجاوزه . فليس جمودي هذا
يحمود ما ، لأن العمل الواجب اتقاه برسم في وقتي هذه . وحسبي البقاء في
هذه الحالة ، ودرسها بتمعن او الشعور بها شعوراً حياً بالآخرى ، لا أثر على
الفكرة التي غربت عني رديحاً من الزمن . فمن اللازم اذن ان تكون هذه
الفكرة قد اعطت نوتاً خاصاً لتصويري الداخلي للحركة المرئسة ، ولوقتي
هذه التي اتخذتها ، والا لما بقي هذا النون ذاته فيما لو اختلفت للغاية المستهدفة .
وعلى الرغم من ذلك تظل اللغة تعبر ايضاً عن هذه الحركة وهذه الوقفة بالطريقة
عيناها ، وبظل العالم النفساني الاتصالي يبرز بين الموقفين بقوله : لقد خضت هذه
المرّة فكرة هدف جديد الى الحركة ذاتها ، كأن نجد الغاية المستهدفة لا يسوق
معه حتماً تحديداً في تكون قبيل الحركة الواجب تجاوزها ، وان كانت هذه
الحركة منجاسة في القضاء . فمن الخطأ القول اذن بان قبيل وقفة ما يلتحق
في الوجدان بصورة عدة غايات مستهدفة ، بل الواجب قوله هو ان مواقف
هندسية منجاسة تعرض على وجدان الفاعل بأشكال مختلفة وفقاً للغاية المستهدفة .
وقد كانت آفة الاتصالية انما الفت اولا الطابع الكيفي من العمل الموجب
التجاوزه لتحفظ فقط بما فيه من هندسي عام . لذلك اضطرت الى ان تلحق
بفكرة هذا العمل الناقص لونه هكذا طابعاً خاصاً لتمييزه عن الكثير غيره .
ولكن هذه العملية الاتصالية انما هي من صنع الفيلسوف الاتصالي الذي يدرس
فكري ، وليس من عمل فكري ذاته .

عندما انتسق غير زهرة من الزهرات ناعوفي ذكريات طفولتي باهام
ونحوض . والحق يقال بان هذه الذكريات لم تسليق في الواقع من جراء
رائحة الزهرة ، ولكنني انتشيتها في الرائحة عيناها . والرائحة تلك هي كل
ذلك لي ، ولكن سواي بحسب احساساً مغايراً - وقد نقول انما الرائحة
ذاتها دائماً ، ولكنها التحقت بفكر مختلف - وانا لا اغارض مثل ادعائك
هذا ، ولكنه قد غرّب عن بالك انك العبت اولا فردية الانفعالات العديدة
التي تحدثها هذه الرائحة في كل واحد منا ، دون ان تحفظ منها بغير المظهر
الشمي الذي يرجع في رائحة الزهرة الى القضاء ، ويخص الحقل العام المشترك
بين جميع الناس . وعلى هذا الاساس فقط يمكننا نسبة الزهرة وعذوبة
رائحتها . وبذلك وجب علينا من ثم ان نضيف الى الفكرة العامة الكائنة في
رائحة الزهرة طوابع خاصة كي نفرز انفعالاتنا الشخصية بعضها عن بعض .

قد تقول بان الفعالات الشخصية المتعددة تصدر عن كوننا تحقق براحة الزهرة
ذكريات مختلفة ، ولكن هذا الائتلاف الذي تتكلم عنه انت انما هو كائن
في ذهنك لا غير كانه ناجم عن تعليل . وهكذا مثلاً عندما نوصف بعض
حروف الجدية مشتركة بين لغات عديدة ، فاننا نقول بطريقة من الطرق ذلك
الصوت الفلافي الخاص بلغة محدودة ، ولكنها لا تستطيع هذه الحروف ان
تؤلف الصوت عينه .

وهكذا يسوقنا السير الى التمييز الذي افناه سابقاً بين فكرة الرصف
وكثرة اللوحان او التداخل الهيم . فالمعاطفة هذه او الفكرة تلك تحتضن
كثرة متناهية من الوجدانيات ، غير ان هذه الكثرة لا تظهر الا بنوع من
الانسياط في هذا المحيط المتجانس الذي يسببه البعض دوماً ، وهو فضاء
بالحقيقة . اذ ذاك ندرك حلقات مفككة بعضها عن بعض لا تكون وفائع
الوجدان عنها بل رموزها ، او عبارة ادق تكون الكلمات التي نعبر بها
عن تلك الوقائع . فثمة روابط هيم كما قلناه فوق هذا الكلام بين ملكة
تصور المحيط المتجانس كالفضاء ، وبين الادراك بواسطة افكار عامة . وحالما
نحاول عقل حالة وجدانية ، او تحليلها ، تتحول هذه الحالة الشخصية الى عناصر
عامة مفككة يبرق فيها كل عنصر منها فكرة جنس من الانجاس يعبر عنها
بلفظة من الالفاظ . ولكن اذا كان عقلنا المتنوع بفكرة الفضاء ، والمنسلح
بقوة خلاقة للرموز ، يستخرج هذه العناصر الجديدة من مجموع الكلمة ، فانه
لا يشج عن ذلك كون هذه العناصر محتوية في تلك الكلمة ، لأنها لم تشغل
فضاء ما داخل هذا الكل ، ولم نحاول التعبير عن ذاتها برموز الكلام . فهي
تتداخل ذاتية بعضها في بعض . ان الائتلافية لخطئة اذن عندما نستعصى دوماً
عن المظاهر الوضعية الحادثة داخل الفصكر بنك التركيب الاصطناعي الذي
تعطيه الفلسفة ، مازجة هكذا بين تعليل الواقع والواقع عينه . هذا ما ينبغي
لنا مع ذلك كلها سيرة حالات في النفس اكثر عمقا واسهل مأخذاً .

في العمل الحر نفس « ا » فينا بسططينها العالم الخارجي . ولما كان هذا
السطح يحتفظ بطابع الاشياء ، فان « ا » تؤلف بالملامحة حلقات تكون
قد ادركتها مترافقة ، والائتلافية ذاتها لا تطبق الا على هذا النوع من
الترايط ، ترايط الاحساسات البسيطة العامة نوعاً ما . ولكنك بتبع علينا رصف
الوجدانيات كلها اختزفت هذه السطحية ، ورجعت « ا » الى ذاتها ، وتوقفت
باطنياتها العميقة عن ان تكون مرصوفة ، لتتداخل ، وتذوب معاً ، مصطبغ

كل منها باستلوان الحالات الأخرى . وهكذا نرى بأن لكل منا طويته الخاصة في حبه ، وبغضه ، إذ تنعكس لنا شخصيته كاملة في هذا الحب أو ذاك البغض . ولكن اللغة لا تشير إلى هذه الحالات النفسية إلا بالألفاظ ذاتها عند جميع الناس . لذلك تعجز عند التقاطها ، فلا ندرك منها إلا المظهر الشبهي للأشخاص في الحب ، والبغض ، وفي آلاف العواطف المستحرة بها النفس . إذا نقبس بغيرية الكتاب القصص بالقوة التي يستخرج بها من الحقل العام عواطف وأفكاراً تكون اللغة قد عبطت بها إليه ، فيحاول أن يرجع لها فربما الأصلية الحية بأكثر التخليط التي تتلاحق فيها بينها . وكما أنه يمكننا وضع نقاط عديدة بين مركزي محرك من المتحركات عون التوصل إلى أن غلا أبداً القضاء المعبر ، وهكذا أيضاً بذلك عنه أننا نكلم ، ونجعل اختلافية بين أفكار توحف عوض عن أن تتداخل ، تعجز عن أن تفصح الإفصاح التام عما نشعر به أنفسنا . فنظل اللغة عاجزة عن قياس الفكرة . فهو علم ضلالي مشوه أذن ، قد خدعت اللغة ، ذلك الذي يربنا النفس بمحدها تعاطف ، أو كره ، أو حقد ، ككتوى عديدة تضغط عليها . أن كلا من هذه العواطف يمثل النفس الإنسانية جمعاء ، شرط أن يدرك عمقاً كافياً ، بمعنى أن مضمون النفس يرمته بنعكس في كل عاطفة من هذه العواطف . أما القول بأن النفس تمدها واحدة لا غير من هذه العواطف ، فهو الاعتراف بأنها تمده .

أما الاختلافي فإنه يرجع (أنا) إلى مجموعة من الوقائع الوجدانية كالاحساسات والعواطف ، والأفكار . وإذا كان لا يرى في هذه الحالات المتعددة شيئاً زيادة عما تشير إليه الفاظها ، أو أنه لا يلتقط منها غير اللاشخصي ، لا يصعب عليه رصفها دائماً دون أن يحصل إلا على طيف (أنا) أو ظلها المنعكس على صفحة الفضاء . وإذا كان ينظر بالعكس إلى هذه الحالات النفسية كما هي في تلوها الحواس الذي تنبسه عند شخص معين ، والذي يسبق على كل منها من انعكاس رفيقائها عليها ، لا يعود ثمة من حاجة إلى تأليف عدة وقائع وجدانية معاً ليكون هذا الشخص : فهو بكامله في واحدة منها ، شرط أن يحكم انتقازها . وهكذا يصبح انعكاس هذه الحالة إلى الخارج هو ما نسميه بالواقع فعلاً حراً ، لأنه يصدر عن (أنا) لا غير ويعبر عنها كاملة . ففي هذا المعنى نقول بأن الحرية لا تعرض لنا الطابع المطلق الذي يلفقه بها مبدأ الروحانية أحياناً ، لأنها على درجات - ولا تستخرج الوجدانيات برفيقائها كما تندغم قطرات الندى في ماء صهريج ، لأن (أنا) ، من حيث كونها ندرك

فضاء متجانساً ، تعرض سطحاً من السطوح يمكن لبعض النباتات المستقلة ان تثبت فيه وتقوم عليه . هكذا الانحاء الذي تلقاه في حالة الاستواء المغناطيسي ، فانه لا يندغم بعمره الوجدانيات ، ولكنه يقوم مقام الشخص عنه حين يأتي الاجل المضروب نظراً لما فيه من نشاط خاص به . فغضب غيف تشبه فينا بعض الظروف العرضية ، او عاهة موروثة تطفو فجأة من اعماق المتعنى المهيبة على سطح الوجدان ، يعملان فينا تقريباً بمثابة انحاء استهوائي . وانما لو وجدون بجانب هذه الحلقات المستقلة سلاسل أكثر تعقيداً تتداخل عناصرها بعضها في بعض ، غير انها لا تصير ابدأ قاماً في عروة (انا) الكثيفة . تلك هي هذه المجموعة من العواطف والافكار التي تأتينا من تربية مشوهة تتوجه الى الذاكرة أكثر مما تتوجه الى الادراك ، فيكون هذا في قلب (انا) الاصلية (انا) ثابتة تكون طفيلية دائماً على الاولى ، فيها يعيش الكثيرون ويقضون نحبهم دون ان يعرفوا الى ماهية الحرية الحقة . ولحسن الصاعقة ينقلب اقتناعاً اذا استوعبت (انا) بكامله ، فلا يعود للاهواء - حتى الصاعقة منها - ذلك الطابع الميوم اذا كانت تعكس لنا تاريخ الشخص كله كما هي الحالة في كروم السنس (alenst) . وان اشد الترويات سطوة وقوة لا تسليح شيئاً من حريتنا اذا كانت تماماً لا غير بالفكر وعواطف قادرة على ان تطيع نفسها بكاملها . فالعمل الطر يصدر بالواقع عن النفس جمعاء ، ويكون أكثر حرية بقدر ما تندمج السلسلة الديناميكية المتتبع بها (انا) الاصلية .

ان صدور مثل هذه الاعمال الحرة لتأثر الوجود حتى من الذين اعتادوا على استنطاق انفسهم كثيراً والامعان في ما يفعلون . وقد اينا سابقاً اتينا كثيراً ما ندرك ذواتنا بانحراف من خلال الفضاء ، وبذلك تنقزز وجدانياتنا في الفاظ ، وتفتني (انا) الوضعية الحبة قشرة خارجية متصلة مؤلفة من الحالات الثنائية الرئيسة بوضوح ، المنفصلة بعضها عن بعض ، والثابتة بالتالي . وقد اضنا الى ذلك انه من صالحنا ايضاً ، تسهلاً للتعبير اللغوي ، وتبسيطاً للعلاقات الاجتماعية التي تربطنا بغيرنا ، الا نخترق هذه القشرة ، فنسلم بانها ترسم قائماً شكل ذلك الشيء الذي تدور . والآن نقول بان اعمالنا اليومية لا تسلم ذاتها من عواطفنا عنها المتغيرة دائماً بقدر ما تسلم ذاتها من الصور الجامدة الملتصقة بها هذه العواطف . عندما يحين الوقت مثلاً الذي تعودت فيه ان انقض دائماً عند الصباح ، لا يعبر على الشعور بهذا الانفعال في مجمل النفس حسب تعبير افلاطون ، فافصح المجال له للاندماج بالعمرة المهيبة من الانفعالات التي تشغلني . قد لا يدفعني الى العمل ، ولكنه بدل ان يزلزل

هذا الانفعال كباقي الوجداني يرمته كجهر صغير يسقط في ماء حوض ،
 فانه يقف عند حد زعزعة فكرة سطحية متجبرة هي فكرة النهوض والاعتماد
 بشاغلي العادة ، متحدة هذه الفكرة هكذا بالانفعال دون ان تسام شخصتي
 في العمل الصادر عن هذا الانفعال . فاكون في هذا الموقف آلة وجدانية ،
 ومن صالحى ان اكونها . كذا تم اكثر اعمالنا على هذا المثال منيرة من
 جهتها تلك الانفعالات الآتية من الخارج ، بفضل بعض الاحساسات والعواطف
 والافكار المتجبرة في ذاكرتنا ، حركات وجدانية عاقلة تشبه من نواح عدة
 الاعمال الانعكاسية . فالنظرة الانثلافة تنطبق على هذه الاعمال العديدة النافذة
 في اكثرها التي تكون تلك الافعال المركزة عليها نشاطنا الحر ، شاذة بازاء
 هذا النشاط الدور ذاته الذي تقوم به الوظائف العضوية حيال مجموع حياتنا
 العضوية . نسلم مع الجبرية ايضا باننا كثيرا ما تنازل عن هذه الحرية في
 مواقف اشد خطورة تكون هذه العلية المحلية عنها تم ، ربما عن جود
 او عن تراخ ، في حين انه من واجب شخصيتنا ان نهتز برمتها . عندما
 يرشدنا اصحابنا الملبسون في عمل هام ، نعلق تلك العواطف التي يعبرون عنها
 بلجاجة فوق سطحية (انا) ، متجبرة على طريقة الافكار التي نكلمنا عنها منذ
 حين . فتكون تدريجيا قسرة سيمكة تغشى عواطفنا الشخصية نعتقد بها اننا
 نعمل بحرية . ولا نشق من ضلالتنا الا عندما نعمل الروبة فيما بعد ليس الا .
 ومن المحتمل ايضا ان تحدث ثورة من الثورات في حالة تجاوز العمل ، لتنتج
 عن (انا) السقطة الصاعدة الى فوق ، بها تنطلق تلك الفشرة الخارجية من
 جراء ضغط غيف فوار . فقد كالت ينخفض في اعماق (انا) ، تحت هذه
 البرهات العقلية المروقة ، فورات يسبب عنه تشدد متزايد في العواطف
 والافكار اللاواعية دون شك ، ولكننا نرفض الاعتماد بها . فلذا احصينا
 الفكر بتدقيق ، ملهين باعتناء ذكرياتنا ، نرى اننا نحن مكونو هذه الافكار ،
 نحن عائلو هذه العواطف . غير اننا ندعها بصكره شديد مقصود الى افوار
 كبانا الغامضة في كل مرة نعمل على الصعود الى فوق . لذلك نحاول عبثا
 تعليل هذا الانقلاب السريع ، عندما نجزم في امر من الامور ، بالاحوال
 الظاهرة التي تسبق هذا الجزم ، فنصر على ان تعلم بموجب اي باعث من
 البواعث قد جزمنا ، ثم نجد اننا جزمنا بدون باعث ، وقد يكون ايضا ما
 جزمنا به معاكسا لكل باعث ، وهو احسن البواعث في بعض الاحوال ،
 لأن العمل المتجز لم يعد يعبر عن فكرة سطحية بعيدة عنا تقريبا ، واضحة
 سهلة التعبير ، ولكنه حدى عواطفنا في مجموعها ، وافكارنا ، ومطامحنا المحلية ،

منطبقاً على ذلك النشيل الخاص في الحياة الذي يعادل كل اختبارنا السابق ،
وبالاجمال على فكرتنا الشخصية عن السعادة والشرف . لذلك اخطأوا ، عندما
ارادوا البرهنة عن مقدرة الانسان على الانتقاء بدون سبب ، في انتخايم
امثلة مستنبطة من الاحوال العادية غير المبالية بالحياة . ولا يعسر علينا التبيان
بان هذه الاعمال التافهة مرتبطة ببعض البواعث المحددة . اما نحن فلا ننتخب
تلك الامثلة الا من الاحوال الشاذة عندما ننسب باراء غشا للآخرين مثلاً ،
ولا سيما عندما نكشف عن انفسنا لانفسنا على الرغم مما اضطلع على نسبته
بالباعث . فيكون عدم وجود الباعث المحسوس اكثر بروزاً بقدر ما نكون
أحراراً اكثر فأكثر .

أما الجبري ، وان اقدم على شيئا فري تلك الانفعالات الجسدية والحالات
النفسانية العبيقة ، فانه يجعل من التأثير مع ذلك فيها بينها ، بحيث ينتهي
اخيراً الى نظرية آلية في (انا) . فيظهرها متأرجحة بين عاطفتين متعاكستين
ذاهبة من هذه الى تلك ، متجهة في النهاية نحو واحدة منها . كذا تحول
تلك (الانا) ، والعواطف المستحرة بها ، الى اشياء محدودة تظل متشابهة
لذاتها طيلة سير العملية كلها . فاذا كانت (انا) هي التي تثار دائماً ، دون
ان تتغير العاطفتان المتعاكستان المنفعلة بهما ، كيف يمكنها ان تحزم ابداً
هذه (الانا) بتوجب مبدأ السببية هذا الذي يتدرج به الجبري ؟ ولحسن
(انا) بذلك عنه انها انحست بالعاطفة الاولى تكون قد تغيرت بالواقع قليلاً
عندما تظل الثانية . وهي تغير طيلة ضغوط الاستثارة ، وتغير ايضاً تلك
العاطفتين المستحرة بهما . كذا تتألف سلسلة ديناميكية من الحالات التي تتداخل ،
وتتدام ، متجهة هكذا الى العمل الحر بتطور طبيعي . غير ان الجبرية ،
وهي قبل نوعاً الى النشيل الرمزي ، تشير بالالفاظ الى العواطف المتعاكسة
التي تتقاسم (انا) ، كما تعبر عن (انا) بالالفاظ ايضاً . كذا نجد هذه
العواطف بشكل الفاظ محددة ، فثبت مقدماً كل نوع من النشاط في
الشخص اولاً ، ثم في العواطف التي يفعل بها . حينئذ ترى الجبرية من
جهة ان (انا) متشابهة لذاتها دائماً ، وترى من جهة ثانية عواطف متعاكسة
لا تقل جوداً عنها ، تتنازع هذه (الانا) ، والنصر للقوي على الدوام . لما
فبما هذه الآلية ، التي فرضت علينا مقدماً ، فهي ثبيل رمزي لا غير ، الا
انها لا تستطيع الوقوف في وجه شهادة وجدان نبيه بعرض علينا الديناميكية
كحادث واقع .

وبالاجمال تكون أحراراً عندما تصدرا اعمالنا عن شخصيتنا بكاملها ، معبرة

عنها تلك الأعمال : عاقبة معها هذا الشبه الذي نجده بين الفنان ونتاجه .
وعباً يدعون أنا نافع حينئذ لسطوة مزاجنا ، فمزاجنا لنا هو نحن أيضاً ،
ولأنهم تلبوا بنجزة الإنسان الى اثنين كي ينظر بقوة تجريدية الى (أنا)
الشاعرة او المفكرة والى (أنا) العامة ، كان من التافه استنتاجنا بان إحدى
هاتين الايتين تحكم بالاثنية . وبوجه النقد ذاته الى الذين ينسئون ان اذا
كان مقدوريا ان تغير مزاجنا ، فمزاجنا بتغير بالواقع خلسة كل يوم . ولو
كانت هذه الاكتشافات الجديدة تفتح (أنا) دون ان تلوب فيها لانبهارت
حريتنا من ذلك . ولكن حالما يحدث هذا التوبان يصبح التغيير الحادث في
مزاجنا خاصاً بنا قد نبشاه . وقصاراه اذا كان قد اصطلمح على نسبة حر
كل عمل يصدر عن (أنا) لا غير ، فان العمل الحامل طابع شخصيتنا هو
حر بالحقيقة ، لأن (أنا) وحدها هي التي تدعي بأنه الامومة . وهكذا
نحل مشكلة الحرية اذا بحث عنها في طابع البت المتخذ ، اي في العمل الحر .
ولكن الجبري ، وقد شعر بتمرد هذه الحالة عليه يلجأ الى الماضي والمستقبل ،
منتقلاً نارة بالفكر الى زمن سابق ، مبدئاً التعديد الضروري لعمل المستقبل في
هذه البرهة المحكمة ، وطوراً يدعي بأنه لا يوجد قوة من امكانية تغير هذه
الطريقة ، بعد ان يكون قد افترض العمل قد تم . ولا يسترد خصوم
الجبرية من اقتفاء اثره في هذا المضمار الجديد ، ومن الادخال في تحديد
للعمل الحر - وذلك ليس بدون ان يتعرضوا لبعض الخطر تقريباً - التنبؤ
عما يمكنه محله ، ونذكر الاتجاه الآخر الذي يستطيع انتخابه . من المناسب
اذن ان نتخذ هذه النظرية ونبحث ، غامضين طرقتها عن التأثيرات الخارجية
ومزاعم اللغة ، في ما يلفتنا اباه الوجدان الصافي عن العمل المقل او المدبور .
وهكذا تنجلي لنا من جهة أخرى الافة الاساسية في الجبرية وفي مزاعم
خصومها ، من حيث انها يستبدان صراحة بعض النظرية في الدوام .

في الاعتمادية والدوام الواقعي يقول سبنورات من : ان وعينا لارادة
الحرية معناه اننا نعي تلك الامكانية ، قبل الانتخاب ، على الانتخاب بوجه
آخر (١) . هكذا يفهم الحرية بالواقع انصارها ، فيؤكدون انه عندما نتجز
عملاً من الاعمال بطريقة حرة ، يكون قوة من امكانية لعمل آخر ان يحصل
بالسواء . وهم يستنجون لاجل ذلك بشهادة الوجدان الذي يكشف لنا
الستار عن قوة لانتخاب الجهة المعاكسة عما العمل ذاته . اما الجبرية فانها

(1) Philos. de Hamilton, p. 551.

نعاكس ذلك قائمة بصور عمل واحد يمكن لا غير عن بعض السوابق
الموضوعة . وقد اكمل سنوارت مل قائلًا : « عندما نفترض انه كانت
بوسعنا التصرف بطريقة معاكسة لما عدناه ، نضكون قد افنا الاختلاف بين
السوابق ، فتتظاهر معرفة شيء لم نعرفه او بعدم معرفة شيء قد عرفناه
الخ (١) : « وقد كانت امينا لبداة هذا الفيلسوف الانجليزي ، فلتسب الى
الوجدان دور اعلامنا ما يكون ، وليس ما يمكن ان يكون . - لن نشدد
في الوقت الحاضر على هذه النقطة ، غير اننا نحفظ بالمسئلة التي تبحث في
كيف تدرك (اذا) ذاتها كسبب محدد . ونحن نرى بجانب هذه المعضلة التقاسية
معضلة ميتافيزيقية يحلها الجبريون وخصومهم مقدما بطريقتين متعاكستين ، اذ
تقوم برهة الاولين بالواقع على انه لا يصدر عن سوابق معطاة الا عمل واحد
يمكن مطابق لا غير ، اما انصار الارادة الحرة فيقولون بالعكس ان السلسلة
ذاتها تتحول الى عدة اعمال مختلفة ممكنة بالسواء . سنقف اولًا على هذه المسئلة
القائمة بازدياد امكانية عملين من الاعمال ، او ارادتين من الارادات المتعاكسة .
فقد نتوصل هكذا الى بعض الدلائل التي تكشف لنا الجواب عن طبيعة العملية
التي تختار بها الارادة .

تردد بين عملين ممكنين (ك) و (ي) متأرجحاً بالصور من الواحد الى
الآخر . فذلك يعني انني أمر بسلسلة من الحالات الممكن لها ان تتعبد في
اتجاهين وفقاً لما انزع اليه اكثر من الآخر ، الى (ك) او الى (ي) . اما
هذان المتزعمان المتناقضان فهما كائنان كياناً واقعياً ، ولا يكون الزمان
(ك) و (ي) غير شارعين امثل لهما ، عند مصب التقاشيا ، مستوعبين مختلفين
في دهر هنيهات متعاقبة من الدوام . فلنشر اذن الى هذين الاتجاهين عنينا
بحرفي (ك) و (ي) . هل نكون دلالتنا الجديدة هذه اكثر امانة للواقعة
الوضعية ؟ لنلاحظن ، كما كنا نقوله فوق هذا الكلام ، بان (انا) تتضخم ،
وتتري ، وتتغير بقدر ما تعبر خلال الحالتين المتعاكستين ، والا كيف
يكنها البت ؟ فلا يوجد بالواقع حالتان متناقضتان ، بل كثرة من الحالات
المتعاقبة المختلفة استخف فيها بنشاط في التجهلة اتجاهين متعاكسين . اذ ذلك يقترب
اكثر ايضاً من الواقعة ، اذ تكون قد اصططعتنا على ان تشير بالدلائل الثابتين
(ك) و (ي) ليس الى هذه المنازع او الحالات عينها ، لانها تتبدل دائماً ،
بل الى هذين الاتجاهين المختلفين الذين تنسبهما التجهلة الى الحالات ، وذلك تسبيلاً
للتعبير في اللغة . ولكنه يظل مفهوماً ان هذه التمثيلات هي رمزية ، اذ لا

(1) Philos. de Hamilton, p. 554.

يوجد بالواقع متزعان أو اتجاهان ، بل (انا) لا غير تعيش وتنمو من جراء
تديداتها عنها الى ان يخرج العمل الحر كما تخرج الشرة الناضجة كثيراً .
ولكن هذه النظرية في النشاط الارادي لا ترضي الحس المشترك ، لما هو
عليه هذا الاخير من متزع آلي في جوهره ييل به الى المعالم الواضحة التي
يسهل الافصاح عنها بالفاظ دقيقة ، او براكز مختلفة في الفضاء . فهو يمثل
اذن (انا) ترى ذاتها حبال اتجاهين (وك) و (وي) مفتوحين بالسواء ، بعد
ان تكون قد اجتازت السلسلة (م) من الوقائع الوجدانية ، وانتهت اخيراً
الى المركز (و) . وهكذا يصبح هذان الاتجاهان شيئين اي طريقين حقيقيين

ينتهي اليهما سير الوجدان الطويل ، المتوقف على (انا) فقط
ان تسلكهما دون اكتراث . وقصاراه انه يستعاض عن
الحبوبة الدائمة المستحرة بها (انا) ، حيث ميزنا بتجريد
لا غير الاتجاهين متعاكسين ، بهذين الاتجاهين جنبهما المتحولين
الى اشياء جامدة لا مبالاة تنتظر اختيارنا نحن . غير انه
من الضروري وضع نشاط (انا) في مركز من المراكز ،
لذا تمركز في النقطة (و) ويقال بان (انا) المنبثقة الى (و)
تقف حبال وجهين لازميين ، فتتردد ، وتشتير ، ومن ثم
تختار احد هذين المسلكين . ولما كان يصعب كثيراً مثل
ازدواج بوجه النشاط الوجداني في جميع مراحل نموه المستديم ،
فقد جمد على حدة هذان المتزعان ، وعلى حدة ايضاً تصلب

نشاط (انا) . وهكذا نقام (انا) حية لا نباتي ، تتردد بين الاتجاهين
جامدين كأنهما متعجران . فاذا انجبت نحو (وي) ، يظل الخط (وك) قائماً
ايضاً ، واذا سلكت (وك) يظل الاتجاه (وي) مفتوحاً ، الى ان ترجع (انا)
عند الحاجة على اعتقادها لتستخدمه بعد ذلك . ففي هذا المعنى يقال ، عندما
نتكلم عن عمل حر ، بان العمل المعاكس له ممكن بالسواء ايضاً . حتى وان
لم نوسم على القرطاس شكلاً هندسياً ، فالتا تفكر به ، دون وعي منا ولا
ارادة ، حالما نميز في العمل الحر عدة مراحل متعاقبة كتتمثيل الدوافع
المتعاكسة ، والتردد ، والاختيار ، ساترين هكذا الومزة الهندسية تحت
حجاب من التبلور الغضبي . ولا يصعب علينا البتة ان نرى كيف كانت هذه
النظرية الآلية في الطبيعة تؤول بمنطق طبيعي الى احلب الجبريات .

ان نشاط (انا) ، حيث ميزنا بالتجريد متعاكسين ، ينتهي بالواقع
الى (ك) والى (ي) . ولما كان قد اصطلح على ان نضع ذلك النشاط المزدوج

في (انا) عند (و) ، فالتا لا ترى من مبرر لسلخ هذا النشاط عن العمل الذي سقنتي اليه ، وهو الذي يكون قصراً منها . واذا كان الاختيار برئنا انا انطلقنا في الاتجاه (و) ، يجب علينا الا نضع في المركز (و) نشاطاً لا يكثر ، بل نشاطاً متدفقاً مقدماً نحو (و) ، على الرغم من الترددات الظاهرية . واذا ارتنا الملاحظة انا نؤثر الاتجاه (ي) ، فلان النشاط الذي وضعناه في المركز (و) بفضل هذا الاتجاه الثاني على الرغم من بعض الترددات نحو الاتجاه الاول . اما القول بان (انا) المنتهية الى (و) تختار بلا اكثوات بين (ك) و (ي) فهو الوقوف عند منتصف الطريق في سيرنا نحو الرمز الهندسية ، هو تجريد قسم في المركز (و) من هذا النشاط الذي كنا نرى فيه دون شك وجهين متعاكسين ، والذي يكون قد انتهى مع ذلك الى (ك) او الى (ي) . فلماذا لا نغير اهتمامنا الى هذا الحادث الاخير كما نسمي بالحادثين الآخرين ؟ ولماذا لا نعطي مركزه ايضاً في الشكل الرمزي الذي يبناه الآن ؟ ولكن اذا كانت (انا) المنتهية الى نقطة (و) قد تعينت منذ الآن لوجه ما ، فانها لا تسلك الاتجاه الثاني مهما بقي مفتوحاً امامها . والرمزية المشوهة عنها التي يريدون ان يبنوا عليها احتمالية العمل المنجز ، تقول بتدرج طبيعي الى اقامة الضرورة المطلقة لهذا العمل .

وقصاراه ان انصار الحرية ، وخصومها ايضاً ، منفقون على ان يسبقوا العمل بنوع من التراجع الآلي بين النقطتين (ك) و (ي) . فاذا انطلقت نحو (ك) قال الاولون لي : « لقد ترددت وشاورت نفسك ، اذن كانت وجهة (ي) ممكنة . » ويقول الآخرون : « لقد اختارت (ك) ، اذن كان ثمة من مبرر لعمل . » وعندما يعلن بان وجهة (ي) هي ممكنة ايضاً ، يسبون عن هذا المبرر ، تاركين جانباً شرطاً من شروط المشكلة - واذا سبوت الآن هذين الجانبين المتعاكسين ، اوامها يرتكزان على مبدأ مشترك فها ينسبها . فانصار الحرية وخصومها يقفون بعد العمل (ك) المنجز ، ويتشاورون عملية حيوية الارادية بالطريق (م) المتشعبة عند (و) الى خطين (و) و (ي) يرمزان الى الاتجاهين اللذين تميزهما التجريد في قاب الجوبة المنتهية الى (ك) . غير ان الجيريين يشعرون بكل ما يعلمون ملاحظين بان الطريق (م) قد عبرت ، في حين ان خصومهم يتجاهلون احد المعطيات التي رسموا الشكل بواسطتها . ثم يرجعون (انا) هكذا ، بعد رسمهم الخطين (و) و (ي) اللذين يمثلان معاً نحو النشاط في (انا) الى المركز (و) كي تتراجع متوعدة الى ان تعطي امراً جديداً .

من اللازم علينا ألا ننسى بالواقع ان هذا الشكل ، وهو تضييف حقيقي
لحيويتنا النفسية في المكان ، رمزي محض لا يمكننا رسمه كما هو ما لم
نفترض بان المشورة قد اكملت والجزم قد صمم . وعيناً تحاول رسمه مقدماً ،
ذلك لانك تعتبر نفسك قد ادرست المرمى ، وانك تلاحظ بالتحية العمل
النهائي . وبمثل القول ان هذا الشكل لا يربى العمل في حالة الانجاز ،
ولكنه يربى اياه وقد انجز . فلا تسألني اذن هل اذا كانت (انا) ، وقد
عبوت الطريق (م د) بعد تصميم النية على اتجاه وجهة (ك) ، تستطيع
ام لا تستطيع الانطلاق في اتجاه (ي) ، لانني ارد عليك قائلاً بأنه لا معنى
لمثل هذا السؤال ، اذ لا يوجد خط اسمه (م د) ، ولا مركز (و) ، ولا
طريق (و ك) ، ولا اتجاه (و ي) . ان مثل هذا التساؤل يعني التسليم
بامكانية قبيل الزمان بالفضاء شيئاً تاماً ، والتعاقب بالتعاصر ، هو ان تلحق
بالشكل الذي رسمناه فيه صورة لا فيه رمز فقط ، هو الاعتقاد اخيراً
بأنه يمكننا متابعة عملية النشاط النفسي فوق هذا الرسم كما يزحف الجبش
على خريطة جغرافية . لقد شاهدنا كيف شاورت (انا) ذاتها في جميع
مراحلها الى ان انجز العمل ، وادركنا التعاقب تعاصراً بمراجعتنا حلقات
هذه السلسلة ، فنقذف الزمان في الفضاء ، ونعمل فكرة ، برعي منا او بغير
وعي ، على هذا الشكل الهندسي الذي يمثل شيئاً لا فوياً . وهو بطابق في
تصوره الذاتي نذكرنا المتجدد للمشاورة كلها وللجزم النهائي الذي اتخذ .
فكيف ينسكن من ان يدنا باقل المعلومات عن الحركة الواقعية والنمو
الديناميكي الذي تزول به المشاورة الى العمل ؟ ومع ذلك قلنا نرجع القهري
بالخيلة الى الماضي ، بعد ان نرسم هذا الشكل ونفرض على نشاطنا ان
يتبع سير المسلك المرسوم في هذا التمثيل . وهكذا نعتبر في الآفة التي
اشرنا اليها فوق هذا الكلام : فنعلم آلياً وافعاً من الوقائع ، ونستعص
بهذا التعليل عن الواقع نفسه . لذلك نوظف منذ الخطوات الاولى بعقبات
عويصة مستعصية . فكيف نجزم لو كانت الوجهتان ممكنتين بالسواء ؟ ولماذا
نعتقد اننا احرار اذا كانت احدهما ممكنة لا غير ؟ - لا يشبهون بان هذا
السؤال المزدوج يرجع دائماً الى مثل هذا التساؤل : هل الزمان فضاء ؟

اذا عبوت بعيني طريقاً مرسومة على احدى الخرائط ، لا ارى مانعاً من
الرجوع الى الوراء ، والبحث عما اذا كانت هذه الطريق تنشعب في بعض
النواحي . ولكن الزمان ليس بخط مرسوم يمكننا الرجوع عليه . لا شك
انه يجوز لنا بعد اجتيازه من ان نتمثل هنيئانه المتعاقبة مفككة بعضها عن

بعض ، فتصور هكذا خطأ يفتقر الفضاء ، غير ان هذا الخط لا يرمز الا الى الزمان الذي عبر ، لا الى الزمان الذي يعبر . تلك هي النقطة التي سبأ عنها انصار الاختيار الحر وخصومه ايضاً ، عندما اثبت الاولون وانكر الآخرون امكانية التصرف بوجه مخالف لما فعلناه . اما انصار الحرية فانهم يفكرون هكذا : « لم ترسم الطريق بعد » اذن يمكننا التوجه كيف شئنا ، فيرد على ذلك « قد نسبم انه لا يجوز لنا التكلم عن طريق الا بعد اجتازها . ولكنها تكون قد رسمت اذ ذاك » . يقول الآخرون « رسمت الطريق هكذا ، اذن لم تكن وجهتها اية وجهة ممكنة ، بل الوجهة هذه ذاتها » . فيرد على ذلك « لم يكن ثمة من وجهة ممكنة قبل ان ترسم الطريق ، لجرد السبب انه لم يكن الطريق قد كوّنت بعد » - غرض طرفك عن هذه الرمزية المشوذة التي تراودك على الرغم منك ، تر بان برهنة الجبريين تتخذ هذا الشكل الثاني « لقد انجز العمل بعد ان انجز » فيرد عليهم الخصوم بقولهم « لم يكن العمل قد انجز بعد قبل ان انجز » وبكلام آخر ان مشكلة الحرية تخرج من هذه المشاحنة دون ان نس او نطرق حتى ، وذلك بين الوضوح ، لانه يجب علينا ان نبحث عن الحرية في بعض تنوع العمل او كيفية ، لا في النسبة القائمة بين هذا العمل وما ليس هو ، او ما كان بالامكان ان يكون . ان يحمل الابهام الكائن في هذه العقدة صادر عن ان الجبريين وخصومهم ايضاً يشككون المشورة كتأرجح في الفضاء حال كونها غوياً ديناميكياً تتحول فيه (انا) ، والبواعث التي تدفع هذه (الانا) ، تحولاً دائماً ككائنات حية حقيقية . ان (انا) المعصومة عن الخطأ في اعتباراتها الدينية تشعر بنفسها انها حرة ، وهي تعلن ذلك . وحالما تحاول تعليل تلك الحرية لذاتها ، لا تدرك نفسها الا بنوع من الانحراف خلال المكان . فينجم عن ذلك رمزية آلية المنزع عاجزة ايضاً عن اثبات الاختيار الحر ، او افهامه ، او دحضه .

في الشبهِ والدوام الواقعي ولكن الجبرية لا تعترف بجزئيتها ، بل تطرح السؤال بشكل آخر قائلة : « لدعم الاعمال المتجزئة جانباً ، ولتوجه انظارنا فقط الى الاعمال المتصلة . فالمشكلة هي ان نعرف هل اذا كان يفرض عقل متفوق ان يتبنا بتأكيد مطلق ، بعد ان يعرف السوابق المتصلة المعروفة منذ الان ، عن العمل الذي سيصدر عنها . لا نعارض من جهتنا في طرح المشكلة بهذه الاعتبارات ، اذ نتاح لنا الفرص هكذا للتعبير عن فكرتنا بشكل اكثر دقة وضراوة . ولكننا نخير سابقاً بين اولئك الذين يعتقدون

ان معرفتنا للسوابق قد لنا السبل الى استخراج خلاصة حقيقة ، وبين اولئك
الذين يتكلمون عن تدويع معصوم . فالتقول عن صاحب ما انه يحتمل تصرفه
في بعض الاحوال بطريقة من الطرق لا يكون تدويعاً عن سلوكه المقبل
يقدر ما يكون اطلاق حكم على طبيعه الحاضر ، اي بالنهاية على ماضيه .
فاذا كانت عواطفنا ، وافكارنا ، او بكلمة اوضح ، اذا كان طبيعنا يتغير
باستمرار فمن النادر جداً ان نصادف تغيراً فجائياً ، ومن الاندر ايضاً عدم
استطاعتنا القول عن شخص معروف ان بعض اعماله يتفق نوعاً ما وطبيعته ،
والبعض الآخر يتغير مطلقاً . ان الفلاسفة جمعوت على هذه النقطة ، ولا
ينجم ربط الحاضر بالمستقبل عن نسبة ملائمة او غير ملائمة نقيمتها نحن بين
سلوك معطى ومزاج حاضر في شخص نعرفه . ولكن الجبوري يذهب الى
ابعد من هذا ايضاً مؤكداً بان احتمالية الحل الذي تقدم به راجعة الى ان
لا نعرف البته جميع شروط المشكلة ، والى ان امكانية التنبؤ تزداد بقدر ما نعطى
عنفاً اكبر من الشروط ، واخيراً الى ان معرفتنا السوابق بدوت استثناء
معرفة تامة تجعل التنبؤ معصوماً حقيقة . هذا هو الافتراض الذي يجب علينا
ان نعين النظر فيه الان .

التشيل ، زيادة في ابضاح هذه الافكار ، شخصاً ما قد دعي لبث بحرية
حسب الظاهر في ظروف خطيرة ، ونسبه بطرس . فالمشكلة تقوم هنا على
ان نعرف هل اذا كان ثمة من فيلسوف يدعى بولس مثلاً يعيش في زمن
بطرس ، او اذا اردت اكثر من ذلك قد عاش قبل بيضعة اجيال ، باستطاعته
بعد معرفته لجميع الشروط التي سيعمل فيها بطرس ، ان يتنبأ بتأكيد تام عن
الاختيار الذي سيجزم به بطرس .

ثمة طرق عديدة تمثل بها حالة شخص من الاشخاص في وقت من
الافاق . وغالباً ما نقوم بتشيل هذا التشيل عندما نقرأ قصة من القصص
مثلاً ، غير انه مهما ابدع المؤلف في تصوير عواطف بطله ، حتى وان الف
لنا تاريخه ثانية ، فالخاتمة تريد شيئاً جديداً دائماً الى فكرتنا الخاصة عن هذا
الشخص ، أعرفت هذه الخاتمة مقدماً ثم لم تعرف . اذن لم تكن نعرف
هذا الشخص الا معرفة ناقصة . والحق يقال بان حالاتنا النفسانية العميقة ،
تلك التي نعبر عنها باعمال حرة ، نتوهم وتلخص بمجموع تاريخنا الماضي .
واذا كان بولس يحيط علماً بجميع الشروط التي سيعمل فيها بطرس ، فلانه
يعي كل شاردة وواردة من حياته ، ولان تحيلته تؤلف من جديد صفحات
هذا التاريخ وتعيشه ايضاً . ولكن يجب علينا ان نميز شيئاً هاماً هنا ، وهو

اني عندما اغير في حالة من الحالات النفسية اكون على علم تام بشدة هذه
 الحالة وبهيئتها بالنسبة الى سواها . وليس ذلك لاني اقيس او اقابل ، بل
 لان شدة عاطفة حقيقة مثلا لا تكون شيئا آخر غير هذه العاطفة عينها .
 ولكن بالعكس عندما احاول ان افهم هذه الحالة النفسية ، لا اتوصل
 الى جعلك تدرك تلك الشدة الا بمرمز دقيق رياضي المزعج . اذ ذاك اضطر
 الى ان اقيس اهمية هذه الحالة واقابلها بما سبقها وتبعها ، واخيرا الى تحديد
 الجزء الذي يرجع اليها في العمل النهائي . فاقول حينئذ انها كثيرة الشدة
 والاهمية او قليلا وفقاً للعمل النهائي الذي يعمل بها او بدونها . ولكن
 وجداني الذي كان يشعر بهذه الحالة الباطنية لا تعوزه مقابلة من هذا النوع ،
 لانه يرى الشدة كيقظ لا يوحف في الحالة عينها . وبكلام آخر لا يعطى
 وجداني شدة الحالة النفسية كإشارة خاصة تترافق هذه الحالة ، وتحدد قوتها
 بزيادة دليل جبري . وقد اينا فوق هذا الكلام بان الشدة يعتبر بالاحرى
 عن تنوع الحالة وتلونها الخاص ، وهو يقوم على ان يحس به في عاطفة من
 العواطف . لذا يجب علينا ان نميز بين طريقتين في استيعاب حالات الآخرين
 الوجدانية ، الاولى ديناميكية قائمة على ان ندركها في ذاتها ، والثانية آلية
 (سائكية) نستعص فيها عن وجدان هذه الحالات عينها بصورتها او رمزها
 العقلي ، او بفكرتنا عنها . وهكذا نتخيلها بدل ان نولدها ، ولكننا اضطر
 في مثل هذه الحالة الاخيرة ان نلحق بصورة الحالات النفسية شارة تشدها ،
 طالما فقدت كل تأثير لها على الشخص الذي ترسم فيه ، وقد عجز عن ان
 يحسها في قوتها بتشبه ايها . غير ان هذه الدلالة ذاتها تتخذ حتماً طابعاً كيمياً ،
 مقال مثلاً عن عاطفة ما لها اقوى من غيرها ، وانه يجب علينا ان نعتبرها
 اكثر من غيرها ، ولها تلعب دوراً كبيراً . وكيف يمكننا معرفة ذلك
 اذا كنا لا نعلم سابقاً ماضي هذا الشخص الذي نحن بصدده ، ولا نعرف
 تلك الاعمال التي آلت اليها هذه الكثرة من الحالات والمنازع ؟ فلكي يتمثل
 بولس مثلاً تماماً حالة من حالات بطرس ، أي زمناً من زمان تاريخه ، يجب
 احدهن الامرين : اما ان يكون بولس ، كذلك الروائي الذي يعلم جيداً
 الى اين يسوق ابطاله ، على معرفة سابقة بالعمل النهائي الذي سينجزه بطرس ،
 وهكذا يمكنه ان يلحق بصورة الحالات المتتابعة المار بها بطرس دلالة قيمتها
 بالنسبة الى مجموع تاريخه — او انه يلتمس الى المرور بنفسه في هذه الحالات
 المختلفة ، ليس بالخيال ، بل مروراً واقعياً . اما الافتراض الاول قائم نرفضه اذ
 المشكلة هنا هي ان نعرف هل اذا كان بولس ، وقد اعطى السوابق لاغير ،

يمكن من ان يلبس عن العمل النهائي . فمن اللازم اذن ان يدخل تغييراً
حقيقاً على فكرنا التي كونها عن بولس . فهو ليس بالمراتب من بعيد ، كما
اعتقدناه سابقاً ، مرسلاً نظراته الى قلب المستقبل كما يفعل المتفرج ، ولكنه
يمثل يلعب دور بطرس مقدماً . ولتلاحظ هذا الصدد انك لا تستطيع اخفاء
اقل التفاصيل المسكنة عنه في هذا الدور ، فلاق الحوادث أهميتها في تاريخ
ما . ولنفترض انها ليست بهذا المقدار من الأهمية ، فلا يمكنك الحكم عليها انها
ذاتية الا بالنسبة الى العمل النهائي الذي لم يعط بعد عرضاً . ولا يجوز لك
ان تختصر - ولو ثانية - مختلف الحالات الوجدانية التي يسير فيها بولس قبل
بطرس ، لان نتائج العاطفة عنها يضاف بعضها الى بعض ، وتدعم بعضها
بعضاً في كل اوقات الدوام ، وانه لا يمكننا الشعور بمجموع هذه النتائج
دفعاً واحدة ما لم تكن على معرفة تامة بأهمية العاطفة في مجموعها بالنسبة الى
العمل النهائي الباقي في الظلام الدامس . ولكن لو شعر بطرس وبولس معا
بالعاطفة عنها ، وكان لها التاريخ ذاته ، كيف نستطيع تمييز الواحد عن
الآخر ؟ هل نفرق بين روحيتها بالجسم الذي نطقانه ؟ اذن تتأخر روحهما
بناحية من النواحي لانها لا تتسلان الجسم عنه في أي وقت من تاريخها .
هل يختلفان بالمركز الذي تشغلانه في الدوام ؟ اذ ذاك لا تعانان الحوادث
عنها ، غير انها يثلكان بالافتراض ماضياً واحداً وحاضراً واحداً لانها
يختبران الشيء عنه - اما الواقع فهو ان بولس وبطرس ليسا الا شخصاً واحداً
بالحقيقة نسبة بطرس عندما يعمل ، ونسبة بولس عندما يراجع تاريخه . فبقدر
ما اكمل حاصل الشروط المعلومة التي تساعد على ان يتقيا عن عمل بطرس
المقبل ، نصمم كيانه اكثر فاكثراً ذراعاً الى ان نعبث في ادق دقائقه ، وهكذا
نصل الى البرهة المحزنة التي ينجز فيها العمل ، حينذاك لا تعود القضية قضية
تنبؤ بل قضية عمل لا غير . وهنا ايضاً تسوقك كل محاولة تقوم بها لان
تؤلف ثانية عملاً متبعاً من الارادة عنها الى التثبت المحض البسيط من العمل
المنجز .

لا معنى اذن لسؤال كهذا : هل يمكننا التنبؤ عن العمل أم لا ، بعد ان
نكون قد اعطينا السوابق كلها ؟ قس طريقتان لاستيعاب هذه السوابق :
طريقة ديناميكية ، وطريقة آلية ، لساق في الاولى منهما يتدرج خطي الى
الاندماج بالشخص الذي يتم به ، والمروء هكذا بسلسلة الحالات عنها راجعين
الى البرهة التي انجز فيها العمل . فلا يعود بعد ذلك من مجال للسؤال عن
التنبؤ عنه . اما في الطريقة الثانية فاننا نفترض مقدماً العمل النهائي بذلك

عنه اذا رسم بجانب اشارة الحالات التقدير الكمي لاهميتها . وهنا يساق
 البعض الى القول بان العمل لم ينتجز بعد في البرهنة التي سينجز فيها ، ويرى
 البعض الآخر بان العمل قد اكمل نهائياً عندما اكمل . وهكذا تظل مشكلة
 الحرية سالمة في هذه المجادلة ، كما انها تسلم ايضاً في المشاحة الاولى .

عندما نسير بامعان عند البرهنة المزدوجة ، نجد فيها ذينك الوهمين الاصليين
 الحاصين بالوجدان الخاسب . يقوم الاول على اننا نرى في الشدة طابعاً رياضياً
 للحالات النفسية ، وليس الكيف الخاص بها ، او تنوع هذه الحالات المختلفة
 كما كنا نقواه في بدء هذا الكتاب . ويقوم الوهم الثاني على اننا نستعبد عن
 الواقعية الوضعية والنمو الديناميكي الذي يدركه الوجدان بالرمز المادي لهذا
 النمو المدرك نهائيه ، أي العمل المتميز الملحق بجموع هذه السوابق . لاشك
 انه ساعة ين العمل النهائي استطاع ان اسند الى جميع السوابق قبيلتها الخاصة ،
 وان ائتمن التلاعب المتأرجح الكائن في هذه العناصر المختلفة بشكل منازعة في
 القوي او تركيب هذه القوي ، ولكن نساؤلنا هل اذا كان بإمكاننا التنبؤ عن
 العمل بعد معرفتنا سوابقه وقيمه ايضاً ، هو بمثابة ارتكاب برهان الدور ،
 هو النسيان اننا نعطي العمل النهائي المنبأ عنه مع قبة السوابق ، هو
 الافتراض غلطاً بان الصورة الرمزية التي تمثل بها العملية متجزئة قد رسمت
 بهذه العملية نفسها طيلة نوحها كأنها اُخِطت فوق آلة معونة .

سنرى مع كل ذلك بان هذين الوهمين يستلزمان بدورهما وهماً ثالثاً ، وان
 قضية معرفة هل اذا كان العمل يمكن التنبؤ عنه ام لا ، يرجع دائماً الى
 التساؤل : هل الزمان فضائي ؟ لقد بدأت تصف في فضاء مثالي حالات
 الوجدان التي تعاقبت في نفس بطرس مندركا حياته وهكذا بشكل خط
 (مركبي) ، رسمه متحرك (م) في حيز الفضاء . ثم حذفت بالفكر ذلك
 القسم (مركبي) من هذا الخط

المستدير ، متساوياً هل اذا كان
 باستطاعتك ، وقد عرفت (م و) ،

ان تجد قبل حدوثه الخط (وك) الذي رسمه المتحرك مبتدئاً من المركز
 (و) . انها المشكلة ذاتها في الاساس التي كنت تتساؤل عنها عندما ادخلت
 الفيلسوف بولس ، سلف بطرس ، المكلف بأن يتخيل الشروط التي سيعمل فيها
 بطرس . وهكذا جعلت تلك الشروط مادة واقعة من الزمن المقبل طرقياً
 مرحومة سابقاً في الوادي يمكننا التطلع اليها ، والتفرج عليها من اعلى قمة
 اجبل دون ان نكون قد عبرناها ، أو اجبرنا على اجتيازها ايدياً . ولكن لم

يطل بك الوقت كثيراً حتى علمت بان معرفتك الجزء (م و) من الخط
 المستدير ، انا هي معرفة ناقصة ان لم تعط مرا كثر نقاط هذا الخط ، ليس
 فقط بالنسبة الى بعضها بعضاً ، بل أيضاً بالنسبة الى نقاط الخط (م و كي)
 بكامله ، الامر الذي يرجع الى القول بانك تعطي سابقاً العناصر عنها التي
 يجب عليك تحديدها . حيث لا تكون قد ادخلت تعديلاً على افتراضك لعلمك
 بان الزمان لا يستلزم النظر بل الحياة ، فنتج من ذلك انه اذا كانت
 معرفتك للخط (م و) ليست من التعطيات الكافية ، فلانك تنظر الى الخط
 من الخارج بدل ان تندمج بالمركز (م) الذي يرسمه ، ليس فقط (م و) ،
 بل الخط المستدير ايضاً ، وان تتخذ هكذا حركته . لقد سقت بولس مثلي
 هذه الحالة الى الاندماج ببطرس ، فيكون الخط (م و كي) هو الذي يرسمه
 طبيعياً بولس في الفضاء ما دام بطرس هو الراسم بالافتراض هذا الخط .
 ولكنك لا تهرعن اليه بذلك ان بولس قد نشأ عن عمل بطرس ، بل تلاحظ
 فقط بان بطرس قد تصرف حسب عمله طالما اصبح بولس بطرس . صحيح
 بانك ترجع بعد ذلك ، دون قصد منك ، الى افتراضك الاول لانك تخرج
 دائماً الخط (م و كي) الذي يرسم بالخط (م و كي) الذي رسمه ،
 اي انك تخرج بين الزمان والمكان . فبعد ان توحد ، مضطراً الى هذا
 العمل ، بولس ببطرس ، ترجع بولس الى مركزه الاول كمرآة او منفرج ،
 فيرى الخط (م و كي) تماماً حيث لا . وهو امر ليس بالغريب ما دام قد
 شاهدته الآن .

ان الذي يجعل الالتباس شيئاً طبيعياً ، لا مفر منه في مثل هذه الحالة ،
 كون العلم يدنا بأمثلة دائمة من رؤية المستقبل قبل وقوعه . الا بمجرد سابقاً
 قران الكواكب ، وكسوف الشمس والقمر ، ويعتبر اكثر الظواهر
 الفلكية ؟ الا يحيط علماء الادراك الانساني وقتئذ ، في البرعة الحالية ، بقسم
 كبير او صغير من الدوام المقبل ؟ - انا تقر بذلك دون اعتراض من
 جهتنا ، ولكن هذا النوع من التنبؤ لا يتبع نوع التنبؤ عن عمل ارادي .
 وسنرى ايضاً بان الاسباب التي تجعل التنبؤ ممكناً عن ظاهرة فلكية انا هي
 نفسها التي تمنعنا عن ان نتحدث قبل اوانه حادثاً حادراً عن الحيوة الحرة .
 فمستقبل الكون المادي ، وان كان يعاصر مستقبل الكائن الحي ، بغايه
 تمام المغايرة .

لنفترض قليلاً من الوقت ، كي نوضح هذا الفارق الاساسي ، بان غفرتنا
 ساحراً اشد سطوة من غفريت (ديكارت) قد امر جميع حركات الكون

ان تضاعف سرعة سيرها . فلا يتغير شيء في المظاهر الخارجية ، او على الأقل في المعادلات التي تساعد على التنبؤ عنها ، لأن المعادلة (ت) مثلا لا تشير الى دوام بل الى نسبة بين دوامين ، الى عدد من وحدات الزمان ، او اخيراً الى عدد من اعداد المعيات . ان هذه المعيات او المطابقات تحدث ايضاً بعدد متساو ، فلا ينقص الا تلك الحالات فقط التي تفصلها بعضها عن بعض . غير ان هذه الحالات لا يحفل بها علم الحساب لانها الدوام السني تعيشه بالواقع ، والذي يحس به الوجدان ، لذلك بعلمنا الوجدان حالاً بنقصان اليوم القائم بين شروق الشمس وغروبها اذا قلنا اقل من اللازم . لا شك بان الوجدان لا يقبس هذا النقصان ، وقد لا يدركه ايضاً دفعة واحدة كمتغير كمي ، ولكنه يلمح بشكل من الاشكال ان ثمة عيوباً قد حدثت في ثروة الانسان العادية ، وان تغييراً ما قد حصل اذن في التمر الذي يقوم دائماً بين شروق الشمس وغروبها .

فعندما يتنبأ الفلكي عن كسوف في القمر مثلاً يتصرف وفقاً لطريقته الخاصة بتلك القوة التي عزوها الى العفريت الماكر . فهو يأمر الزمان ان يضاعف سرعته عشر مرات عما كان او مائة مرة ، بل والاف مرة . وله ملء الحق ان يفعل ذلك ما دام لا يتغير هكذا الا طبيعة المجالات الوجدانية التي لا يكتفى بها افتراضياً في علم الحساب . لذا لا يعسر عليه ان يحصر في بضع ثوان من الدوام النشافي عدة سنين ، بل عدة اجيال من الزمن الفلكي . تلك هي العملية التي يستعمل اليها عندما يرسم سابقاً خط مسير جرم من الاجرام الفلكية ، او عندما يرمز اليه بمعادلة من المعادلات . وهو يكتفي باقامة سلسلة من النسب بين مراكز هذا الجرم واجرام اخرى معطاة ، او باقامة سلسلة من المعيات والمطابقات ، او بسلسلة من النسب العددية . ولكن الدوام يظل خارج هذا الحساب ، ولا يدركه الا وجدان كفو ، ان يشاهد ليس فقط تلك المعيات المتعاقبة ، بل وان يعيش بحالاتها ببطء وتؤدة ليندرك كل خط الجرم بادراك باطني واحد كما يحدث لنا عندما نرى نيزكاً يرسم مراكزه المتعاقبة بشكل خط ناري . ان الوجدان يجد نفسه حقاً في الاحوال ذاتها التي يتركز فيها الفلكي بمخيلته ، فيرى في الحاضر ما يدركه الفلكي في المستقبل . واذا كان الفلكي يتنبأ عن ظاهرة مقبلة فلانه يجعلها ظاهرة حالية الى حد ما ، او على الأقل يصغر كثيراً ذلك المجال الذي يقطبنا عنها . ويجعل القول ان الزمان الذي يتكلم عنه علم الفلك هو عدد لا يخص الحساب طبيعة وحدانه . فيحق لنا اذن ان

نفترض هذه الوحدات متناهية في الصغر حسب ارادتنا ، شرط ان نعهم هذا الافتراض على تمام سلسلة العمليات ، وان يحتفظ هكذا بنسب المراكز المتلاحقة . حينئذ نرى بالحبال تلك الظاهرة التي تزيد التنبؤ عنها ، ونعرف بالتدقيق في اي مركز من الفضاء ، وبعد اي كم من الوحدات في الزمان ، تقع هذه الظاهرة . وحسبنا بعد ذلك ان نوجع الى هذه الوحدات خاصتها النفسانية لنُدفع بالحدوث الى المستقبل قائلين : لقد تنبأنا عنه ، في حين اننا نكون قد رأيناه لا غير .

ولكن هذه الوحدات من الزمان التي تؤلف الدوام الذي نعيشه والتي ينصرف بها الفلكي كما يشاء لانها لا تخضع لسلطة العلم ، تلك الوحدات هي التي يخل بها العالم النفساني بالواقع . وعلم النفس لا يشتغل الا على المجالات عنها ، فهو لا ينفذ الا على اطراف هذه المجالات . ان الوجدان المحض لا يدرك الزمان بشكل مجموعة من الوحدات الدوامية ، فاذا ترك لذاته تلقائياً لا يجد مبرراً لأن يقيس الزمان . ولكن العاطفة الدافقة يومين مثلاً اقل من اللازم ، لا تظل هذا الوجدان تلك العاطفة عنها . فهي حالة ينقصها الكثير من الانفعالات التي جاءت تنمي ثوبها وتغير طبيعتها . صحيح انه عندما نفرض على هذه العاطفة اسماً من الاحياء ، او عندما تعالجها كأنها شيء من الاشياء ، نظن اننا قادرين على انقاصها نصف دوامها مثلاً ، بل ونصف دوام الباقي بمرتين من تاريخنا . فيظل الوجود ذاته دائماً حسب الظاهر ، ولكن بشكل مختصر فيه . غير انه يسهر عن باننا حينئذ كون الحالات الوجدانية غوراً لا اشياء . فاذا كنا نشير الى كل منها بكلمة واحدة فذلك لتسهيل اللغة ليس الا ، غير انها تعيش تلك الوجدانيات ، لذا تتغير دائماً ، ولا يحق لنا بالتالي ان تلقى برهة واحدة منها دون ان نفقدها بعض الانفعالات ، ونغير هكذا من كيفها الخاص بها . ولا يصعب علي ان اقول كوننا ندرك دفعة واحدة ، او بدة وجيزة ، خط سيار فلكي لأن مراكزه المتعاقبة او نتائج حركته هي وحدها التي نبينا ، ولا نخفل بدوام المجالات المتساوية التي تفصل هذه المراكز بعضها عن بعض . اما العاطفة فليس لها نتيجة معينة الا كونها قد احس بها . ولكي نقدر بالتمام هذه النتيجة ، يجب علينا ان نكون قد عبرنا جميع مراحل العاطفة عنها واستغلنا الدوام عينه ، حتى وان ترجمت في النهاية هذه العاطفة بطريقة محدودة الطبيعة ، كما يحدد مركز سيار فلكي في الفضاء ، فذلك لا يفيد البتة في حيل تقدير تأثير العاطفة على مجموع تاريخ ما ، والتأثير هذا هو الواجب علينا معرفته . ان كل تنبؤ هو

رؤية بالحقيقة ، وهذه الرؤية لا تحدث الا عندما تسكن من تصغير مجال زمن
مقبل اكثر فاكثر مع المحافظة على نسب اجزائه فيها بينها ، كما يحدث ذلك
في التنبؤات الفلكية . وهل المقصود من تصغير مجال زمن من الازمان غير
افراغ الحالات الوجدانية المتعاقبة او افتقارها ؟ ألا تطوي امكانية رؤية زمن
فلكي باختصار على عدم امكانيتنا تغيير سلسلة نفسانية ايضا بالطريقة عينها ،
ما دمت لا نستطيع ان نغير اختصاراً زمنياً فلكياً من وجهة وحدة الدوام الا
اذا اتخذنا السلسلة النفسانية كأساس ثابت ؟

ففي الوقت الذي نتساءل فيه هل اذا كان بإمكاننا ان نتنبأ عن عمل
مقبل ، نكون قد وجدنا بين زمن العلوم القائم على العدد وبين الدوام
الواقعي الذي يكون كنه الظاهري كيناً بالحقيقة لا يحق لنا اختصاره حينه
واحدة دون ان نقصد طبيعة الوقائع الملية بها . والذي يهد لنا السبيل الى
هذا المزج والتوحيد كوننا نشغل في كثير من الاحوال على الدوام الواقعي
كما نشغل على الزمن الفلكي . وهكذا مثلاً عندما نتذكر الماضي او أية سلسلة
من الحوادث التي نت اليه ، فاننا نحصر دائماً هذا الماضي دون ان نقصد مع
ذلك طبيعة الحادث الذي بهنا . ذلك لاننا نعرفه قبلاً ، ذلك انه عندما يصل
الواقع النفساني الى آخر فوه بصير شيئاً نستطيع تنبئه دفعة واحدة . وهكذا
نجد انفسنا هنا في الموقف ذاته الذي يتخذه الفلكي عنه عندما يعي بأدراكه
باطني واحد خط المسير الواجب على النجم ان يقطع عدة سنين لأجتيازه .
فمن اللازم بالواقع ان نشبه التنبؤ الفلكي بتفكير واقع وجداني قصد
مضي ، وليس بالمعرفة السابقة لواقع وجداني مقبل . واذا ما تصدينا لتحديد
واقع وجداني مقبل ، مهما كان سطحياً ، يجب علينا الا ننظر الى سوابقه في
حالتها الآلية كأنها اشياء ، بل ننظر اليها في حالتها الديناميكية كنمو يزيد
دائماً لان تأثيرها وحده موضوع اهتمامنا ، ودوامها هو هذا التأثير . لذلك لا
نكون القضية مجرد اختصار الدوام المقبل كي تمثل الاجزاء سابقاً . فمن
الواجب علينا ان نعيش هذا الدوام بقدر ما يتتابع . ونعمل القول لا يوجد
قمة من فارق كبير في منطقة الوقائع النفسانية العميقة بين تنبأ ، ورأي ،
وتصرف .

في السيرة والدوام الواقعي لم يبق للجبري بعد هذا الا سبيل واحد
يستطيع اتخاذه . فاذا افلح عن القول بإمكانية التنبؤ منذ الآن عن عمل من
الاعمال ، او حالة من الحالات الوجدانية ، ثبت مع ذلك بان كل عمل

محدود بسوابقه النفسانية ، او بعبارة اخرى ، ان الوقائع النفسانية تخضع
لناموس كما تخضع الظاهرات الطبيعية . تقوم هذه البرهنة بالواقع على
الا تعمق كثيراً في دقائق الوقائع النفسانية الوضعية ، خيفة ان نجابه ظاهرات
تسرد على كل شئيل رمزي ، وبالتالي على كل محاولة تنبؤية . فأتروك طبيعة
خاصة هذه الظاهرات جانباً حينذاك مع الجزم بأنها تبقى خاضعة لناموس السببية
لكونها ظاهرات . ويرمي هذا الناموس الى تحديد كل ظاهرة بشروطها ، او
بعبارة اخرى ، الى استخراج العلولات عنها من العلل ذاتها . وهكذا اما
انه يربط العمل اذن بسوابقه النفسانية ربطاً تاماً لا يقبل الانقسام ، او انه
يعتبرها عوارض شاذة مبهمة نظراً على مبدأ السببية .

لا تختلف هذه البرهنة الاخيرة كثير اختلاف ، كما هو المظنون عموماً ،
عن جميع تلك التي بحثت سابقاً حتى الآن . لان القول باستخراج النتائج
عنها من الاسباب الداخلية ذاتها انما هو الافتراض بان السبب عنه يمكنه
الظهور في عدة احوال على مسرح الوجدان . وجل ما ترمي اليه نظريتنا
في الدوام ابضاح التباير الاساسي القائم بين الوقائع النفسانية العيقة وعدم
امكانية واقعين من الوقائع ان يتشابه تشابهاً تاماً ما داموا برهتين مختلفتين من دريغ
ما . فبينما نرى الشيء الخارجي لا يتسم بطابع الزمان العابر ، وبذلك يمكن
الفيزيقي من ان يجد نفسه امام شروط بدئية متشابهة على الرغم من تعدد
المنشآت ، يكون الدوام واقعياً للوجدان المحفظ بتأثيره عليه ، فنقتد هنا
حق التحدث عن شروط متشابهة لان البرهنة الواحدة لا تسرد مرتين من
المرات . نعم قد يدعون بان التحليل يكشف لنا في حالات متباينة عن
عناصر ثابتة يمكنها ان تتشابه فيما بينها على الرغم من عدم وجود حالتين
عميقتين متشابهتين في النفس . ولكن ذلك عبث لا يجدي نفعا ، لانتنا نقناسي
ما للعناصر النفسانية من شخصية وحياة خاصة بها مما كانت بسيطة قليلة الغور ،
فهي تتحول دائماً وكفى بالعاطفة ذاتها انما تنمو فتكون عاطفة جديدة .
ولا نجد لانفسنا من مبرر للاحتفاظ باسمها السابق الا انه مطابق للعللة الخارجية
ذاتها ، او انه يعبر عنها من الخارج باشارات شبيهة بالعللة . ولكننا اذ ذاك
نفترض مبدأ من اللازم البرهنة عليه واثباته ، عندما نستنتج من هذه المطابقة
المرعومة بين حالتين من الحالات بان العللة ذاتها تنتج المعلول عنه . وزيادة
الكلام نقول : لو كانت الرابطة السببية كائنة ايضاً في عالم الوقائع الباطنية ،
فهي تغاير مع ذلك ما نسميه بالسببية الموجودة في الطبيعة . نعم ان العللة
نفسها تنتج المعلول ذاته في نظر الفيزيقي ، امما العالم النفساني فانه لا يخضع

بالمجانبات الظاهرية ، لأن العلة الباطنية لا تلد معلوماً إلا مرة واحدة لا غير .
فاذا قيل إلا أن المعلول مرتبط بهذه العلة ارتباطاً لا يفصم ، يخرج هذا
الجزم عن امر من اثنين : أما أن يكون بتدويره التنبؤ عن العمل المقبل
بعد أن تعطى السوابق ، أو أن عملاً آخر يظهر لنا كغير ممكن حدوثه في
الشروط المعطاة بعد أن يتم العمل . وقد رأينا فيما سبق أن هذين الاتيين
لا معنى لهما بالسواء ، وهما يتطلبان أيضاً على نظرية مشوهة في الدوام .

ومع ذلك لا مانع من أن نتفحص قليلاً هذا الشكل الأخير من البرهنة
الجبرية ، أن لم يكن ذلك إلا على سبيل إيضاح معنى الكلمتين « تحديد »
و « سببية » من وجهة نظرنا . وعيناً يدعون بأن القضية ليست قضية تنبؤ عن
عمل مقبل على طريقة الظاهرة الفلكية ، ولا هي قضية جزم بعد اتخاذ العمل
بأن كل عمل آخر كان غير ممكن في هذه الشروط المعطاة . وعيناً يضاف
أيضاً بأن مبدأ التحديد الشامل ، وأن كان بهذا الشكل - (العمل ذاتياً تنتج
المعلومات ذاتها) - يفقد كل معناه في عالم الوقائع الوجدانية الباطنية . فقد
يسلم الجبري ببرهنتنا على كل من هذه النقاط الثلاث على حدة ، وقد يعترف
بأنه لا يجوز لنا في العالم النسائي أن نعزو لكلمة « تحديد » معنى من هذه
المعاني الثلاثة ، وقد يفشل في إيجاد معنى رابع لها ، وعلى الرغم من ذلك كله
لا يتراجع عن القول بأن العمل مرتبط بسوابقه ارتباطاً لا يفصم . فتجن هذا
امام وهم عميق وتعرض شديد بحيث لا يمكننا اظهار ما نحن عليه من الصواب
دون أن نواجهها في قانونها ذاته أي ناموس السببية . سنبحث في تحليلنا لمفهوم
العلة ذلك الالتباس الكائن فيه ، وقد نجناز دون أن نحدد الحرية إلى أبعد
من الفكرة السلبية المحضة التي كوناها عنها حتى الآن .

إننا ندرك ظاهرات فيزيقية تخضع للنواميس . وذلك يعني أولاً بأن
الظاهرات (أ) (ب) (ث) (د) ، المدركة سابقاً ، إنما هي عرضة لأن تحدث
ثانية بالشكل عينه . ثانياً بأن مظهر ما (ك) مثلاً الذي تلا الشروط
(أ) (ب) (ث) (د) فقط ، لا يتعكب عن الظهور مرة أخرى حالما
تعطى الشروط عينها . فلو وقف ناموس السببية عند هذا الحد ، كما يدعيه
التجريبون ، لكنا نسلم مع هؤلاء الفلاسفة بأن مبدأهم هذا ناتج عن التجربة ،
دون أن يعاكس فكرة الحرية ، لأن سوابق محدودة تعطي نتيجة محدودة
حيناً تربنا التجربة هذا الانظام : ولكن القضية هي أن نعرف هل إذا كنا
نعتمد على مثل هذا التسلسل في عالم الوجدان . ومشكلة الحرية تقوم بأسرها
في هذه النقطة . نسلم وقتياً بأن مبدأ السببية يلخص لنا التعاقبات المتجانسة

لا غير ، اللامشروطة ، الكائنة في الماضي . ولكن باي حق يطبق اذ ذاك
هذا التاموس على هذه الوقائع الوجدانية الباطنية العميقة ، ما دمنا نعي عن
النسبة عنها ؟ وكيف تنسب على هذا المبدأ لشدة جبرية الوقائع الباطنية ،
حال كون جبرية الوقائع المنظورة لا غير هي الاساس الوحيد في عرفك
لهذا المبدأ عنه ؟ الحق يقال بان التجريبيين عندما يرفعون من شأن السببية
معاكسين بذلك فكرة الحرية الانسانية يقصدون بكلمة علة معنى جديدا هو
معنى الحس المشترك .

ان الاقرار بوجود تعاقب منظم بين ظاهرتين من الظواهر هو الاعتراف
بالواقع ان الثانية تدرك منذ الان اذا اعطيت الاولى . ولكن الحس المشترك
لا يكفي بهذه الرابطة النفسية بين تشابهن ، ان يتوهم له بانه اذا كانت
فكرة الظاهرة الثانية كائنة في فكرة الظاهرة الاولى ، وجب على الظاهرة
الثانية ان توجد بذاتها موضوعيا بشكل من الاشكال في قلب الظاهرة
الاولى . ومن واجب الحس المشترك ان يتوهم الى هذه النتيجة لأن التمييز
الواضح لرابطة موضوعية بين الظاهرات ، ولا تلافية نفسانية كائنة بين الافكار ،
يفترض درجة عالية نوعا ما من الثقب الفلسفي . وبذلك يعبر قضية بدون
شعور مدرك من المعنى الاول الى الثاني ، فتتمثل الرابطة السببية كنوع من
التكوين السابق للظاهرة المقبلة في شروطها الحالية . ولهذا التكوين السابق
معينان متباينان يقع بهما الانبئاس .

ان العلوم الرياضية قدما بالواقع بصورة تكوين سابق من هذا النوع .
فالحركة ذاتها التي نرسم بها دائرة ما على سطح من السطوح نخرج معها خصائص
هذا الرسم . هكذا يوجد سابقا في احدى عدد كبير من القضايا ، وان كان
من المفروض على هذه القضايا ان تتسلسل في الدوام عند الرياضي الذي
يستخرجها . لا شك اننا هنا في منطقة الكم المحض ، فبمثل علينا جيدا ،
نظراً لامكانية وضع الخصائص الهندسية بشكل تسلسلي ، ان المعادلة الاولى التي
نعتبر عن خاصية الرسم الاساسية تتحول الى عدة معادلات جديدة مضمرة كلها .
اما تلك الظاهرات الفيزيائية التي تعاقب وتدرك حسياً ، فهي تتباين بعضها عن
بعض بالكيف كما تتباين بالكم ايضاً ، بحيث يصعب علينا اطلاقها بايدي ذي بدء
مطابقة بعضها لبعض . غير ان حواسنا هي التي تدركها ، لذلك لا شيء
ينعنا من ان نرجع تفاوتاتها الكيفية الى الانفعال الذي تحدثه فيها هذه الظاهرات
الفيزيائية ، ومن ان نفترض بعد ذلك وجود كون فيزيائي متجانس خلف هذا
التباين . وفصاراه اننا نعري المادة من كيفياتها الوضعية التي تلبسها اباهما

حواسنا كاللون ، والحرارة ، والمقاومة ، والثقل أيضاً . فإذا بنا والحالة هذه
 أمام الامتداد المتجانس ، أمام الفضاء الحالي من كل من الاجسام . اذ ذلك
 لم يعد من وجهة ممكنة نتخذها الا ان نقطع رسوماً نقتطعها في الفضاء ،
 فنحرك ونثقل وفقاً لنواميس رياضية منصرفة ، وان نعلل الكيفيات الظاهرية
 في المادة بشكل هذه الرسوم الفلسفية ، وبواكزها ، وحركاتها . اما المركز
 فهو يعطى بواسطة جهاز من المقادير الثابتة ، والحركة أيضاً يعبر عنها بناموس
 من النواميس ، اي برابطة ثابتة كائنة بين مقادير متغيرة . غير ان الشكل
 هو صورة من الصور ، ومهما افترضناه دقيقاً شفافاً ، فهو يكون ، من حيث
 ان محيكتنا تسركه بصرياً ، كيفاً موضوعياً في المادة يمنع جبروه . لذلك
 نضطر الى رفض الصورة والاستعاضة عنها بالدلالة الذهنية للحركة التي تولد
 الرسم . فاذا كانت الروابط الظهيرة مثابكة بعضها مع بعض ، متجيدة بسبب
 هذا الثباتك نفسه ، مولدة بهذا التعبد تلك الواقعة الوضعية المنظورة الملموسة .
 نكون قد استخرجت نتائج مبدأ السببية المفهوم ككون سابق حالي للمستقبل
 في قلب الحاضر . لم يظهر بان علماء عصره قد بالغوا بالتهريد الى هذا الحد
 الا السمر (وليم طيسون) ربما . فقد تصور هذا الفيزيقي الفذ الجبار الفضاء
 مليئاً بسيل متجانس لا يحصر ، تعصف فيه زوابع لولية لتنتج عنها هكذا
 خصائص المادة . هذه الزوابع هي العناصر المكونة للاجسام ، وهكذا
 تتحول الذرة الى حركة ، وتصبح الظواهرات الفيزيكية حركات منتظمة تتكامل
 ضمن سيل لا يحصر . فاذا لاحظنا جيداً بان هذا السيل متجانس لجانباً تاماً ،
 وبانه لا يوجد بين اجزائه اقل مجال فارغ يفصلها بعضها عن بعض ،
 او تفاوت يساعدها على ان غايرها بعضها عن بعض ، يتضح لنا حينئذ بان كل
 حركة تحدث في قلب هذا السيل تعادل الجود الكلي لانه لا يتغير شيء ،
 ولم يتغير شيء من الاشياء في المجموع قبل الحركة ، في اثباتها ، او بعد
 مرورها . فالحركة التي نكتم عنها هنا انما هي حركة تعقل لا حركة تحدث ،
 هي رابطة من الروابط . تراهم يسلطون ، بلا وعي منهم ربما ، بان الحركة
 واقع وجداني ، وانه لا يوجد في دائرة الفضاء الاعميات لا غير . ثم يدوننا
 بطريقة عدائية هذه النسب المتعاصرة في وقت من اوقات عوامنا . لم يبالغ فقط
 في مبدأ الآلية كما يبالغ بها في هذه النظرية ، لان شكل العناصر الاخيرة في
 المادة قد تحولت عن الى حركة ، ولا يستعسر علينا تعليل الفيزيكا الديكارنية
 ايضاً ربما بمعنى يشبه ذلك . لأنه اذا كانت المادة تتحول ، كما يريد ديكارت ،
 الى امتداد متجانس ، لا يصعب علينا تصور حركات اجزاء هذا الامتداد

بالناموس الذهني المسلط عليها ، أو بمعادلة جبرية بين مقادير متغيرة . ولكنه
يتنوع علينا ان نتصورها بشكل وضعي من الصور . ولا نعجز عن الاثبات بأنه
كلما صححت لنا التعاليل الميكانيكية ان تتوسع بهذه النظرية في السببية ، نحققين
بالتالي عن الفرة تقل خصائصها الحية ، كلما تلبس هكذا بخاراً جبرياً تلك
الكينونة الوضعية الموجودة في الظواهر الطبيعية .

ان رابطة السببية ، المفهومة هكذا ، انما هي ضرورة بمعنى انها تقرب
اكثر فاكثراً من رابطة الذاتية ، كما يقرب المنحني من الخط التقريبي* . ان
مبدأ الذاتية هو التاموس المطلق في وجداننا بلبت بان ما نفكر به مفكر
به في الوقت الذي نفكر به نحن . والذي يجعل من هذا المبدأ ضرورة مطلقة
كونه لا يربط المستقبل بالحاضر ، بل الحاضر بالحاضر لا غير ، فيعبر عن
ثقة الوجدان بنفسه طالما يبقى امياً لوظيفته مكتفياً بتقرير الحالة الحاضرة
الظاهرة في النفس لا غير . اما مبدأ السببية من حيث انه يربط المستقبل
بالحاضر فلم يتخذ قط شكل المبدأ الضروري لأن الغيبيات المتعاقبة في الزمن
الواقعي لا تكفل بعضها بعضاً ، ولا يستطيع نشاط منطقي ما على البرهنة
بان ما كان سيكون او سبطل كائناً ، وبأن السوابق عنها تأتي دائماً بنتائج
متشابهة . لقد فهم ذلك (ديكارت) حق الفهم ، لذا عزا نظام العالم الفيزيقي
ودوام النتائج عنها الى نعمة مستديرة من العناية الالهية ، فشاد فيزيقا حيلة
تقريباً تنطبق على ككون يقوم دوامه برمتة في البرهنة الحاضرة . وقد اراد
(سينوزا) ان تعادل سلسلة الظواهر الوحيدة الالهية في المطلق ، تلك
السلسلة التي تظهر لنا بشكل تعاقب في الزمن ، فافترض لذلك من جهة بان
رابطة السببية بين الظواهر ترجع الى نسبة ذاتية في المطلق ، وافترض من
جهة ثانية بان دوام الاشياء المتناهي يقوم باجمعه في برهة واحدة هي الابدية .
ويحمل القول ، اوقفنا على مضامين الفيزيكا الديكارتية والميتافيزيكا السينوزية
ام استقصينا النظريات العلمية الحديثة ، فاننا نجد دائماً ذلك الانهك لاقامة
نسبة ضرورة منطقية بين العلة والمعلول . وسنرى فيما بعد بان هذا الانهك
يعبر عنه بميل لتحويل نسب التعاقب الى نسب التصاق ، وابطال عمل الدوام ،
ثم اقامة ذاتية اساسية مقام السببية الظاهرية .

فاذا كان التوسع بمبدأ السببية ، المفهوم هكذا كرابطة ضرورة ، يسوق
الى النظرية السينوزية او الديكارتية في الطبيعة ، بالعكس ذات كل نسبة
تحديد ضروري فائقة بين ظواهر متعاقبة تصدر حتماً عن كوننا نرى بطريقة
مبهمة خلف هذه الظواهر المتغيرة آلية رياضية . لا نقول بان للحس المشترك

ثبت النظريات الحركية في المادة ، أو انه يدرك آلية على طريقة (سينوفا) .
ولكننا نرى انه كلما ظهر المعاول مرتبطاً بضرورة بالغة كلما تزع بنا الميل الى
وضعه في العلة ذاتها كما تكون النتيجة الرياضية في القضية ، وبذلك نلقي عمل
الدوام . ان انصرف اليوم في الاحوال عتياً بوجه مغاير لما كنت عليه بالامس ،
فذلك غير مستغرب لانني انغير وادوم . ولكن الاشياء التي ننظر اليها خارج
ادراكنا الحسي لا تدوم . وكلما سبرنا غور هذه الفكرة يظهر لنا مخالفاً
للاصواب ان نفترض العلة ذاتها لا تنتج المعاول عنه الذي انتجه بالامس .
ونحن نشعر انه اذا كانت الاشياء لا تدوم كما تدوم نحن ، وجب ان يكون
ثمة من يبرر مبدء العمل الظاهرات ليجوز لنا متعاقبة ، لا منبسطة كلها دفعة
واحدة . لذلك لا يظهر لنا بان مبدء السببية مطابق ابداً لمبدأ الذاتية على
الرغم من اقترابه اليه اكثر فاكثراً ، ما لم ندرك بجلاء فكرة آلية رياضية ،
او ان تأني احدي المتأثيريات الحقة فتزيج عن هذه النقطة بعض الشكوك
الشرعية نوعاً ما . كذلك ايضاً يتوطد اعتقادنا بضرورة تجديد الظاهرات بعضها
ببعض كلما نظرت الى الدوام كشكل نسائي يخلص وجداننا ، وبعبارة اخرى ،
كلما اردت جعل الرابطة السببية نسبة تحددية ضرورية تثبت بذلك ان الاشياء
لا تدوم كما تدوم نحن ، الامر الذي يرجع بنا الى القول انه كلما توطد
مبدأ السببية عظم التفاوت الذي يفرق سلسلة نفسانية عن سلسلة فيزيقية .
فينتج عند ذلك ، مما كان غريباً هذا القول ، بان افتراض نسبة الارتباط
الرياضي بين الظاهرات الخارجية يسوق معه كنتيجة طبيعية ، او على الأقل
محتملة ، الاعتقاد بحرية الانسان . ولكن هذه النتيجة الاخيرة لا تبنا في الوقت
الحاضر . فنحن نحاول الآن ان نحدد المعنى الاول لكلمة السببية . وقد اوضحنا
بان التكوين السابق للقبل في الحاضر يسيل عليه عقله بشكل رياضي ، وذلك
بفضل احدي النظريات في الدوام المألوفة عند الحس المشترك دون ان يعلم ذلك .
ولكن ثمة نوعاً آخر من التكوين السابق اكثر الفة مع فكرة بدعنا
الوجدان المبائر في سبيل تصوره . فنحن نسر بالواقع في حالات وجدانية
متعاقبة ، وعلى الرغم من ان اللاحقة غير موجودة في السابقة ، فاننا نشغل
ذلك بشيء من الغموض والابهام . وهي فكرة لم تظهر لنا كتابية ولكن
كممكنة لا غير . ومع هذا فقد اقيمت متوسطات لكاه لا تدرك بين الفكرة
والعمل يتخذ مجموعها حياتنا هذا الشكل الخاص الذي نسبه عاطفة القوة .
لقد كان النمو متواصلاً من الفكرة الى القوة ، ومن القوة الى العمل بحيث
يعسر علينا القول ان نهي الفكرة والقوة ، وان يندى العمل . يجوز لنا

التكلم هنا ، والحالة هذه ، بأن المستقبل كان قد كوّن سابقاً في الحاضر .
 ولكن علينا ان نضيف الى ذلك بان هذا التكوين السابق ناقص الى حد
 بعيد ، لأن العمل المقبل الذي تفكر به الآن يظهر لنا كممكن لتحقيقه ، لا
 كأنه قد حقق . حتى وان بذلنا القوة الكافية لانجازه ، فاننا نشعر جيداً
 ان ثمة مجالاً من الوقت بعد الوقوف . فإذا عزمنا على ان نشمل رابطة
 السببية بهذا الشكل الثاني ، نستطيع البت مقدماً انه لا يوجد من لم يبن العلة
 والمفعول نسبة تحديد ضروري ، لأن المفعول لا يعطى في العلة بعد ذلك .
 ولا تكون هذه النسبة اللازمة الا في حالة الامكان اغنى كتشليل مبهم
 لا يعقبه العمل المطابق . لا عجب ان يكفينا الحس المشترك بهذه التقريبية
 اذا كنا نرجع بالفكر الى السهولة التي بها يقبل الاولاد الصغار وتلقى الشعوب
 الاولى فكرة طبيعة لا تستقر على حال من قلقها بلعب التقلب فيها دوراً
 لا يقل اهمية عن الضرورة . ان هذا التشليل لسببية يكون اكثر الثمة للتفكير
 لانه لا يتطلب نشاطاً في التجربة ، ولكنه يقوم على بعض المائلة بين العالم
 الخارجي والعالم الباطني ، بين تعاقب المظاهر الخارجية وتعاقب الحالات الوجدانية .
 والحق يقال بان هذه النظرية الثانية في نسبة العلة والمفعول اكثر عفوية
 من الاولى ، اكثر تناسباً مع الحاجة الى التشليل . لم نقل بالواقع انه اذا
 كنا نبحث عن الظاهرة (س) في قلب الظاهرة (ك) التي تسبقها بانتظام ،
 فلان عادتنا في ضم صورتين معاً تنتهي اخيراً باعطائنا فكرة الظاهرة الثانية
 ككائنة في فكرة الظاهرة الاولى ؟ ومن الطبيعي ان نبالغ بمبالغة شديدة في
 جعل هذا التشليل شيئاً ، فنقيم من الظاهرة (ك) عنها حالة نفسانية تكون
 فيها الظاهرة (س) بشكل قليل مبهم . نقف بذلك عند حد الافتراض بان
 الرابطة الشبيهة القائمة بين ظاهرتين من المظاهر تشبه الاثلاوية النفسانية التي
 اوحى لنا فكرتنا عنها . وهكذا تتحول كميّات الاشياء الى حالات حقيقة
 شبيهة تقريباً بحالات (نا) ، فيلسب الى الصكون شخصية مبهم منتشرة في
 عرض الفضاء ، وطوله تدور من حالة الى حالة بقوة دفع باطني دون ان يكون
 لها ارادة واعية . وهكذا كان القول قديماً بجموية المادة ، وهو افتراض ركيك
 ومتناقض في الوقت ذاته . فقد كان هذا الافتراض يحفظ للمادة امتدادها مع
 القول بان لها حالات باطنية ، ويبسط كميّات المادة ايضاً طيف الامتداد ،
 فظراً في الوقت عنه الى هذه الكميّات كمحالات باطنية بسيطة . وقد كانت
 مهمة (ليستر) ان يزيل هذا التناقض ويبرهن انه اذا كنا ننظر الى تعاقب
 الكميّات او المظاهر الخارجية كما ننظر الى تعاقب المفكرات نحن ، يجب

علينا ان نجعل هذه الكيفيات حالات بسيطة او ادراكات حية ، فقيم من
المادة التي نستعملها ذرة روحية - مولادو - لا امتداد لها شبيهة بنفسنا . اذ
ذاك لا نتمكن من ان نمرك ادراكا حسيبا من الخارج تلك الحالات المتعاقبة
في المادة باكثر مما هي حالاتنا النفسية الخاصة ، فنحن حينئذ ادخال التماسق
الازلي ، لنعلل كيف ان هذه الحالات الداخلية يتوب بعضها عن بعض .
وهكذا يفضي بنا المسير الى (لينتز) بتطوينا الثانية في نسبة السببية كما
انتمينا سابقا الى (سينوزا) . وقد كنا نبالغ في الحالتين ، او نعبر بوضوح
اكثر عن فكرتين واعيتين عامضتين في الحس المشترك .

من الواضح ان نسبة السببية ، وفقا للطريقة الثانية ، لا تسوق معها
تجديد المعنول بالعلل . والتاريخ ذاته يعترف بذلك ، فنعن نرى بان المبدأ
القديم القائل بحجية المادة ، وهو اول تبسط لنظرية السببية ، كان يعلل
ذلك التعاقب المنتظم القائم بين العلل والمعلولات بواسطة تدخل آله آلي .
فكان هذا التعاقب ثارة ضرورة خارج الاشياء تخلق فوقها ، وطورا عقلا
باطنيا يسير على غرار نوايس شبيهة بتلك التي توجه سلوكنا . فمدارك المولادو
عند (لينتز) لا تستلزم بعضها بعضا ، وقد كان على الله ان ينظمها سابقا .
فجبرية (لينتز) لا تنجم بالواقع عن نظرية المولادو ، بل عن تأليفه للكون
بمولادات فقط . لقد انكر كل تأثير آلي تحدثه الجواهر بعضها على بعض ،
ولكن كان عليه مع ذلك ان يفسر كيف ان حالاتها يطابق بعضها بعضا .
ومن هنا مضى تلك الجبرية الناجمة عن ضرورة احوال التماسق الازلي ، لا
عن نظرية ديناميكية في نسبة السببية . ولكن لدع التاريخ جانبا ، فالوجدان
ذاته يقر بان فكرتنا المجردة في القوة انا هي فكرة قوة غير محدودة ، فكرة
قوة لم تصبح بعد ذلك عملا ، ولا يكون فيها العمل الا فكرا لا غير .
وبعبارة اخرى ان النظرية الديناميكية في نسبة السببية تنسب الى الاشياء
دواما يشبه كل شبه دوامنا كيميائيا كان هذا الدوام . فتبيننا اربطة العلة
بالمعنول على هذه الطريقة انا هو الافتراض بان المستقبل لا يكفله الحاضر في
العالم الخارجي ولا في عالم وجداننا الخاص .

ينتج عن هذا التحليل المزيج بان مبدأ السببية يقوم على نظرتين
متناقضتين في الدوام ، على صورتين متعاكستين ايضا عن المكون السابق
للمستقبل في قلب الحاضر . فتارة تمثل المظاهر كلها ، طبيعة كانت او
نفسانية ، تدوم على طريقة واحدة ، اي كما ندوم نحن ، فلا يوجد المستقبل
اذن في الحاضر الا بشكل فكرة ، ولا يتخذ العبور من الحاضر الى المستقبل

شكل نشاط لا يؤول دائماً الى تحقيق الفكرة الذهنية . وطوراً بالعكس
نجعل من الدوام شكل وجدانياتنا الخاص ، فلا تعود الأشياء تدوم ، كما ندوم نحن ، ونقر بان مستقبل الأشياء كائن في الحاضر كوناً رياضياً سابقاً . ان
كلا من هذين الافتراضين يسلم مع ذلك بسلامة الحرية الانسانية ، فيؤول الاول
الى وضع الاحتمالية في مظاهر الطبيعة ايضاً ، وينضي الثاني الى وضع الجبرية
اللازمة في المظاهر الطبيعية (لان الأشياء لا تدوم كما ندوم نحن) الا انه
يقم من (انا) الدالة قوة مستقلة . لذلك رى بان كل فكرة واضحة في
السيية ، لا تناقض فيها ، نسوقنا الى فكرة الحرية الانسانية كما نسوقنا حوقاً
تلقائياً الى نتيجة من النتائج . وقد تعودنا لسوء الحظ على ان نقصد مبدأ
السيية فذلك المعين معاً ، لان الاول يغري عجلتنا اكثر ، ويعزز الثاني
التفكير الرياضي فيما . فارة تفكر خاصة بالتعاقب المنتظم القائم في المظاهر
الفيزيكية ، وبذلك النوع من النشاط الباطني الذي يتحول به الواحد الى الآخر ،
وطوراً نحصر فكرة في الانتظام المطلق القائم بين هذه المظاهر منتقلين
هكذا من فكرة الانتظام بتدرج خفي الى فكرة الضرورة الرياضية التي تلغي
الدوام المفهوم وفقاً للطريقة الاولى . ولا نجد ضرراً من تعديل هاتين الفكرتين
الواحدة بالآخرى ، فجعل الواحدة او الاخرى تسيطر وفقاً لاهتمامنا بمصانع
العلم . ولكن تطبيقاً لمبدأ السيية ، بهذا الشكل الملبس فيه ، على تعاقب الوقائع
الوجدانية يثير امامنا صعوبات عويصة دون مبرر معقول . لقد اعتادت فكرتنا
عن القوة ، التي تلغي بالواقع فكرة التحديد اللازم ، على ان تترج بفكرة
الضرورة بسبب الاستعمال الذي نستخدم به مبدأ السيية في الطبيعة . فنحن لا
نعرف القوة ، من جهة ، الا بشهادة من الوجدان ، والوجدان لا يثبت ولا يفهم
ايضاً التحديد المطلق للأعمال المقيمة : هذا كل ما نعلمنا عنه الاختيار ، وانما
وقفنا عند حد التجربة نقول باننا احرار واننا نملك القوة ، خطأ او صواباً
كعقوبة حرة . ولكن فكرة القوة من جهة ثانية ، تلك الفكرة المنقطة الى
حقق الطبيعة تقصد بعد ان ناشي فكرة الضرورة . فهي تدوب من هذه
الوحدة وقد تفتحت بفكرة الجبرية ، نظراً للدور الذي لعبته في العالم الخارجي ،
فتدرك هذه القوة محددة بطريقة لازمة تلك المعقولات التي تستتج عنها . وهنا
ايضاً يولد وهم الوجدان عن انه لا ينظر الى (الانا) مباشرة بل بانحراف من
خلال الاشكال التي يستنبطها من الادراك الحسي الخارجي . ويمكن هذا
الادراك لا يتوصل اليه الوجدان ما لم يفقده لونه الخاص ، وهكذا يحصل له
اتفاق بين فكرة القوة وفكرة التحديد الضروري .

ان الجبرية الخارجية التي تحدد ظاهرتين طبيعيتين الواحدة بالآخرى تلبس لنا الشكل نفسه الذي تتخذه النسبة الديناميكية بين قوتنا نحن وبين العمل الصادر عنها . وهذه النسبة ايضا تتخذ شكل اشتقاق رياضي لاث العمل الانساني يكون قد نتج آليا ، وبالتالي ضروريا ، عن القوة التي يخرج منها . ان يكون لمزج هاتين الفكرتين المتعاكستين تقريبا منافع بالمعنى العام ، فذلك مما لا ريب فيه لانه يساعدنا على ان نتمثل بالطريقة ذاتها ، وان نشير بكلمة واحدة الى النسبة او العلاقة السكائنة بين بعدين من بعثات كياننا الخاص من جهة ، والى الرابطة التي تحبك فيها بينها هضات العالم الخارجي المتعاقبة من جهة ثانية . لقد رأينا بان حالاتنا الوجدانية الاكثر عمقا تلقى فكرة الكثرة العددية ، ومع ذلك فاننا نفكرها الى قسبات لا تتداخل . واذا كانت عناصر الدوام الواقعي تتداخل بعضا في بعض ، قامت الدوام الامتدادي بكشف لنا الغطاء عن هضات متباعدة كالأجسام المنتثرة في الفضاء . فهل من عجب اذا اتينا بين هضات وجودنا المتجسدة رابطة كذلك الرابطة الشبيهة التي نحلها في السببية ، وان يحصل هكذا تبادل شبيه بظاهرة الرشح المستبطن بين الفكرة الديناميكية في القوة المستندة وبين المفهوم الرياضي لتجديد اللازم ؟

ولكن العلوم الطبيعية تفصل هاتين الفكرتين بعضهما عن بعض ، فلا يصعب على الفيزيقي ان يتكلم عن قوى وان يمثل طريقة محلها على غرار نشاط باطني . غير انه لا يدخل البتة هذا الافتراض في تعليل علمي . واث الذين يماشون فراده (VARNADAY) مقيمين محل الذرات المتبددة نقاطا ديناميكية يبحثون بطريقة رياضية في محاور القوى وخطوطها دون الاهتمام بالقوة عنها من حيث انها نشاط . فمن الواضح اذن ان لا نشبه نسبة السببية الخارجية علاقة القوة النفسانية بالعمل الذي ينتج عنها .

وقد حان الوقت الى القول بان النسبة في السببية الباطنية انما هي نسبة ديناميكية تختلف تمام الاختلاف عن نسبة تقام بين ظاهرتين طبيعيتين تستلزم الواحدة الاخرى ، لانها قابلتا الحدوث في فضاء متجانس ، لذلك تخضعان لسلطة ناموس من التوائيس . اما الحالات النفسانية العميقة المستقر فهي تعرض على الوجدان مرة واحدة ثم تزول الى الابد . وقد ساقنا اولا التحليل الدقيق لمظهر النفساني الى النتيجة التالية : ان دراسة مبدأي السببية والدوام يجد ذاتها قد اثبت ما صرحنا به فوق هذا الكلام . يمكننا الان ان نقعد فكرتنا عن الحرية فنقول : انما هي تلك العلاقة التي تربط (انا) الواقعية بالعمل الذي نتجه . وهي علاقة تغرق الوصف للسبب انما احرار التحليل

لا نفلح الا في الاشياء ، اما النور فانه يتصرف عليه . ان الامتداد وحدة تفكك ونجزاً ، اما الدوام فمعكس ذلك . واذا تمسكنا ببدأ التحليل مع كل هذا فاننا نحول بلا وعي منا الدور الى شيء ، والدوام الى امتداد ، ونعرض هتبات الزمان الواقعي على صفحة الفضاء المتجانس عندما تقسم الدوام . وهكذا نضع مقام الواقع الذي يتم الواقع الذي تم ، وبذلك لجهد تقريباً نشاط (لا) فنقلب العنوية فصوراً ذاتياً ونصير الحرية ضرورية . لما نقول بان كل تحديد للحرية يجعل الحرية صواباً .

هل نحدد العمل الحر بقولنا عنه ، وقد تم ، انه كان بإمكانه الا يكون ؟ ولكن هذا الادعاء كالأدعاء المفاجئ لا يستقيم فكرة المطابقة المطلقة بين الدوام الواقعي ورمزه القضيائي . ويجوز تسليمنا بهذا نقول بالتوسع عنه في هذا القول الذي صرحنا به الى أشد الجبريات تحليلاً .

هل نحدد العمل الحر بقولنا انه العمل الذي لا يمكننا التنبؤ عنه ، وان كنا نعلم مقدماً جميع الشروط ؟ ولكن تنبؤنا للشروط جميعها كمعطاة انما هو التمسك في الفئدة الدوامية الواقعية التي يتم فيها العمل . او اننا نسلم حينذاك بإمكانية تحليل مادة الدوام النفساني شيئاً رمزياً مقدماً ، الامر الذي يرجع بنا كما قلناه سابقاً الى اختيار الزمان كمحيط متجانس ، والى التسليم بشكل آخر بالمطابقة بين الدوام ورمزه . فإذنا نبالغ اذئذ بهذا التحديد الثاني للحرية نقول الى الجبرية ايضاً .

هل نحدد أخيراً العمل الحر بقولنا انه لا يخرج بالضرورة عن علته لا فاما ان تفقد هذه الكلمات كل معنى ممكن ، او ان يقصد بها كومت العمل الباطنية ذاتها لا تحدث دائماً العلولات عنها . نقر اذن بان السوابق النفسانية لعمل حر يمكنها الحدوث ذاتية ، وان الحرية تنبسط في دوام تشابه هتباته ، وان الزمان محيط متجانس كالمكان . وبذلك تنساق ايضاً الى فكرة مطابقة بين الدوام ورمزه الدوامي . واذا بالغنا بالتحديد الذي نصكون قد وضعناه عن الحرية لا نستخرج منه الا فكرة الجبرية ايضاً .

وبحمل الكلام نقول : ان كل محاولة لاجل ايضاح مشكلة الحرية ترجع دون وعي منا الى السؤال الثاني « هل يحق لنا ان نقل الزمان بالمكان ؟ » - وجوابنا على ذلك هو : نعم اذا كان الزمان الذي عبر ، وليس الزمان الذي يعبر . ولكن العمل الحر انما هو العمل الذي يحدث في الزمان الذي يعبر ، لا في الزمان الذي عبر . الحرية اذن هي اكثر الوقائع وضوحاً . اما صعوبة المشكلة والمشكلة فيها ايضاً ، فهي تنشأ عن الحافلات الامتداد والدوام ، عن تحليلنا التعاقب بالاعاصر ، والتعبير عن الحرية بلغة لا نستطيع الافصاح عنها .

الخاتمة

جدير بنا ، كي نجعل ما سبق البحث عنه فوق هذا الكلام ، ان نطرح جانباً بادي ، ذي بدء ما اصطلح عليه (كنت) من المفردات ، وان نترك مبدأه ايضاً الذي يرجع اليه فيها بعد ، متخذين وجهة نظر الحس المشترك لا غير . لذلك نقول بان علم النفس الحالي يعمل قبل كل شيء على ان يثبت كبرنا ندرك الاشياء الخارجية من خلال بعض الاشكال المستمدة من كياننا النفسي الخاص . وقد استعمل هذا الزعم كثيراً منذ (كنت) ، ذلك الفيلسوف الالماني ، الذي فصل الزمان عن الفضاء فضلاً عما ، وفرض المشكلة عن اللاهوت او المتشدد ، وميز بين الادراك الذهني والادراك الحسي الخارجي ، في حين ان المدرسة الانجليزية من جهة ثانية تنصب بالتفصيل الى ابعاد من ذلك فتحاول ان توصف ثمة الممنه بالمتشدد ، والفضاء بالدوام ، والتفكير ذاته بواسطة الحالات الوجدانية - (ولا تتكبد الفيزياء ايضاً عن ان تكمل عمل علم النفس في هذه النقطة ، كقولنا انه اذا اردت النبؤ عن المظاهر الخارجية وجب علينا ان نتعامل معاً بهذه المظاهر من الفعالات في الوجدان ، وان ننظر فقط الى الاحساسات كلها علامات للواقعية لا كالواقعية ذاتها . وقد تراءى لنا ان ثمة مجالا لطرح المشكلة على انفسنا بطريقة معكوسة ، والتساؤل هل اذا كانت الحالات الاكثر تصافاً (باناً) عينا ، تلك التي نطرق بانها في متناول يدها لتقطها مباشرة ، لا تتحرك في اغلب الاحايين من خلال اشكال مستمدة من العالم الخارجي الذي يرجع لنا هكنا ما استانه هو منا . وليس من الغريب ان تراءى لنا الاشياء لأول نظرة حادثة على هذا المذوال ، لانه يصعب علينا جداً ، اذا افترضنا الاشكال التي تتكلم عنها ، وبها نتكلم

المادة ، تنبع كلها من الفكر ، أن نطبقها دائماً على الأشياء دون أن نفقدها
هذه الأخيرة استلوانها الخاص . حتى إذا ندرنا هذه الأشكال عينها ثانية لنعرف
شخصنا ذاته نكون قد تعرضنا بدورنا لتكوين (أنا) وضعها بالإطار الذي نضعها
فيه ، أي أننا لقمها بالعالم الخارجي في النهاية . وإذا ذهب إلى أبعد من
ذلك جازمين بأن الأشكال التي يبرز لنا تطبيقها على الأشياء ، لا يمكنها أن
تتكون من نتائج نحن نأما ، لأنها تنحصر حسناً عن تعاقد يعقد بين المادة
والفكر . فإذا كنا نعطي المادة كثيراً ، كذلك نأخذ منها بعض الشيء
أيضاً دون ريب ، وهكذا نكون إلهين قد فلت عندما نحاول القبض على
أنفسنا بعد تجوالنا في العالم الخارجي .

وكما أننا نهمل ، في إدراكنا لمظاهر المادية ونفسيات بها ، كل
ما يجالها علانية عندما نحدد نسبها الحقيقية الكثافة فيها بينها ، هكذا أيضاً
يجب على علم النفس ، حين يدرس (أنا) في تفاوتها الأصلية ، أن يتوكل
ويقوم بعض الأشكال التي تحمل معها طابع العالم الخارجي . فما هي هذه
الأشكال ؟

نقرأ في الحالات النفسية متواصلة الشدة عندما نفكرها بعضها عن بعض
ناظرين إليها كعلاقات واضحة ، حتى إذا اضربنا بعد ذلك في صفتها
تسللت في الزمان مؤلفة الدوام ، ومن ثم يبرز لنا مجموعة بعضها بعضاً في
نسبها الكثافة فيها بينها من حيث أن وحدة من الوحدات لا تلبث إلا من
خلال كثرة هذه الوحدات . أما الأفكار الثلاث الواجب علينا تتبعها من
كل ما يتسرب إليها من العالم الخارجي الحسي ، والمفروض علينا تطهيرها من
كل مرادة ففكرة فضائية لها ، أما هذه الأفكار الثلاث فهي : الشدة ،
والدوام ، والتعدد الإرادي .

ذكره السهم وقد رأينا في تفحصنا لفكرة الأول من هذه الأفكار الثلاث بأن الوقائع
النفسية كيف محض في ذاتها أو كثرة كيفية ، ورأينا بأن سببها الخارجي
القائم في المكان أنا هو كم محض أيضاً من جهة ثانية . ولما كانت الكيف
بصبح شارة هذا الكم ، مستشفيين هذا خلف ذلك ، فإننا نطلق على هذه
الفكرة اسم شدة . وهكذا لا نكون الشدة كم الحالة البسيطة بل رمزها
الكيفي . وسبب ذلك تعاقد يحصل بين الكيف المحض وهو الواقع الوجداني ،
وبين الكم المحض وهو الفضاء حتماً . غير أنك ترفض مثل هذا التعاقد عندما
تدرس الأشياء الخارجية ، فتطرح القوى عينها جانباً حينئذ ، إذا فرض أنها
كاثفة ، لتحتفظ لا غير بنتائج هذه الأشياء التي تخضع للقياس والامتداد . فلم

لا تتخلى عن هذا المفهوم المزيج عندما نستفحص الواقع الوجداني بدوره ؟
 إذا كان المقدار غير تشدد في الخارج ، لا يكون التشدد مقداراً في داخله
 أيضاً . تلك هي العقدة التي استقرت على الفلاسفة ، فسبقوا هكذا الى التمييز
 بين نوعين من الكم : كم ممتد ، وكما متشدد ، دون ان يتوصلوا الى تعليل ما
 بينها من رابطة مشكوك ، او الى تفسير يكتسبنا من استعمال الكلمتين ذاتها
 (زاد) و (نقص) لاشياء مغايرة غام المغايرة . هم المسؤولون بذلك عنه عن
 تطرفات علم النفس الطبيعي ، لأن الاعتراف بقابلية نحو الاحساس ، اذا لم
 يكن فقط مجرد طريقة من طرق الاستعارة ، يدفعنا الى ان نبحث عن كم
 نحو هذا الاحساس . واذا رفض الوجدان قياس الكم المتشدد ، فذلك لا يعني
 ان العلم عاجز عن قياسه بأسلوب غير مباشر اذا كان مقداراً من المقادير .
 وهكذا نجابه امرين من الامور اذن : فاما ان يكون كمية ناموس علمي نفسياني
 طبيعي ممكن ، او ان نشدد الحالة النفسية البسيطة كيف يحض .

وقد رأينا من ثم ، بالتفان الى مفهوم الكثرة ، ان تأليف العدد يتطلب
 اولاً حدس محيط متجانس هو الفضاء الذي تسكن فيه الخلفات المتمايزة من
 ان توصف ضمن إطاره ، ويستلزم ثانياً عملية تداخل وتناظم تضاف بها هذه
 الوحدات ديناميكياً بعضها الى بعض ، فيشكل ما كنا قد استيناها بالكثرة
 الكيفية . فمن جراء هذا التمر العضوي تضاف هذه الوحدات ، ولكنها تبقى
 متمايزة بعضها عن بعض بسبب وجودها في المكان . وهكذا يصدر العدد ،
 او تنجم الكثرة المتمايزة عن تعاهد أيضاً . غير اننا نرفض هذا التعاهد عندما
 نتفحص الاشياء المادية في حد ذاتها ، ما دعنا ننظر اليها كغير قابلة للتداخل ،
 وانما تجزأ ، اي انها متمايزة بعضها عن بعض . لذا يجب علينا ان نرفض هذا
 التعاصر ايضاً عندما ندرس انفسنا . وقد غص الطرف عن هذه الناحية ،
 لذلك عثر الانتلافيون في اداليل فادحة احياناً ، عندما كانوا يحاولون ارجاع
 تكون حالة نفسانية بجميع الوقائع النفسية هذه بعضها الى بعض ، وباحتلال
 رمز (انا) مقام (انا) عينها .

وهكذا فسجت لنا المجال هذه الاعيادات الاولى لحماية الموضوع الاساسي
 في عملنا هذا الا وهو تحليل فكري الدوام والتحديد الارادي . فما هو الدوام ؟
 الدوام الباطني كثرة كيفية لا تمت بصلة ما الى العدد ، وهو عضوي لا كم
 متزايد ، وتغير محض لا يحمل فيه كميّات متمايزة . وفصاراه نقول بانخصيات
 الدوام الباطني غير قابلة للتفكك بعضها عن بعض . فماذا يوجب من الدوام
 اذن في الخارج الفضائي ؟

لا يرسب منه الا الحاضر فقط ، او زيادة في الايضاح ، ترسب منه المعية لا غير . ومن المسلم به بان الاشياء الخارجية تتغير ايضاً ، ولكن ههناها لا تتعاقب الا لوجودان بتفكرها ، فلا نرى في المكان الخارجي الا عدداً من المراكز المتعاصرة ، لان المعيات السابقة لها تكون قد اُخفيت . وهكذا يصبح وضعنا الدوام في حيز مكاني بمثابة القامة التعاقب في قلب التعاصر ذاته ، وذلك تناقض حقيقي . فمن اللازم الا نقول ، والحالة هذه ، بدوام الاشياء الخارجية ، بل ان هنالك دافعاً فينا لا نستطيع النظر به اليها في اوقات دوامية متعاقبة دون الملاحظة بانها تتغير . غير ان هذا التغير لا يحضن تعاقباً ما لم تكن قد فصدنا بالكلمة معنى جديداً آخر . وقد تلبثنا نحن في هذه النقطة من ذلك النظام القائم بين العلم والحق المشترك .

وهكذا نجد في الوجودان حالات تعاقب دون ان تتمايز ، ونجد في المكان معيات تتمايز دون ان تتعاقب ، اي ان الواحدة تؤول عندما تبرز الاخرى - ففي الخارج تفككك متبادل دون تعاقب ، وفي الداخل تعاقب متبادل دون تفككك .

وهنا ايضاً نوقع معاهدة اخرى . فان تلك المعيات المتكون منها العالم الخارجي تعاقب لنا فقط على الرغم من تمايزها بعضها عن بعض ، وهكذا نسلم ايضاً بتعاقبها في ذاتها . ذلك هو سبب فكرة جعل الاشياء تدوم كما تدوم نحن ، ووضع الزمان في المكان . واذا كان وجودنا يقيم التعاقب في الاشياء الخارجية ، فان هذه الاشياء عينها ، مقابل ذلك ، تفككك انشيتات المتعاقبة في دوامنا الباطني ، ولا تتأخر معيات المظاهر الفيزيكية المتمايزة تام التمايز بعضها عن بعض ، بمعنى ان الواحدة تؤول عندما تحدث الاخرى ، من ان تقسم الى حسيات مفككة بعضها عن بعض حياة باطنية يكون فيها التعاقب متداخلاً متبادلاً . فيعجز رفاص الساعة الى فترات متمايزة ، ويبسط طولاً ذلك التشدد الديناميكي غير المنجز ، السكّان في النابض . هكذا تكون يرشح مستبطن تلك الفكرة المركبة من زمن يقاس هو الفضاء من حيث التجانس ، ودوام من حيث التعاقب ، اي انه في الاساس تلك الفكرة المتناقضة المركبة من التعاقب السكّان في التعاصر .

ان العلم يفضل الامتناع عن الدوام عندما يدرس الاشياء الخارجية درساً عميقاً . وقد اثبتنا سابقاً انه لا يتخذ من الدوام الا المعية ، ولا يستخرج من الحركة ذاتها الا مركز المتحرك اي الجود ، فيحصل التفككك هنا بوضوح تام في الفضاء .

فمن اللازم علينا كذلك ان نقوم بشل هذه العملية في الدوام عندما ندرس المظاهر الباطنية ، لا تلك المظاهر الجاهزة بعد ان يفككها العقل المخل ويبسطها في محيط متجانس كما يفهمها هو ، بل المظاهر الباطنية التي تكون في طور التكون ، فتؤلف بتداخلها المتبادل ذلك التدرج المستمر في حياة شخص حر . ان الدوام المتبع هكذا من كل سائلة الراجع الى نسخه الاصلية يظهر ككثرة كيفية بالعلم ، او كتعاقب مطلق في العناصر التي يتدرج بعضها في بعض وهكذا سبق البعض الى انكار الحرية لانهم اعملوا عملية هذا الفصل اللازم ، وسبق البعض الاخر الى تحديدها ، وبذلك عيّن الى انكارها ايضا عن غير قصد . فهم يتساءلون هل اذا كان يمكننا ان ننشأ عن العمل أم لا عندما نعطي مجموع شروطه . وهم يسألون ايضا ، آتيتوا ذلك ام انكروه ، بان مجموع هذه الشروط يمكن تصورها كقطعة قبل الايات ، الامر الذي يرجع بنا كما اوضحناه سابقا الى اعتبار ادوام كشيء متجانس ، والى اعتبار الشدائد كقادير . او انهم يقولون ايضا بان الشروط هي التي تسبب العمل دون الانتباه الى انهم يلعبون بذلك على البعض المزدوج لكثرة النسبية . وهكذا يأخذ الدوام متكئين متنافيين في اوتة واحدة . او انهم يلجأون الى مبدأ الحافطة على القوة دون التساؤل هل اذا كان هذا المبدأ يطبق بالسواء على هضبات العالم الخارجي المتعاقبة وعلى هضبات كائن حي وجداني ينسج بعضها بعضاً . ويحمل الكلام نقول بان الحرية نجدها كيفما قولت اذا مرزجنا الزمان بالمسكن ، ونحوه اذا قلنا المسكن الزمان قليلا كمالا ، ويجادل فيها بمعنى او بغيره اذا خلطنا سابقا بين التعاقب والتعاصر . ان كل تجربة تدحض الجبرية اذن ، ولكن كل تحديد يجعل هذا المبدأ الجبري على حق وصادق .

ثم ادركنا بعد ذلك ، في محاولتنا تلك ، السبب الذي من اجله يتطلب هذا التفكك بين الدوام والامتداد ، الذي يقوم به العلم من تلقاء ذاته في العالم الخارجي ، نشاطا وكرهنا تبديدا عندما تواجه الحالات الوجدانية . ان الغاية الاساسية من العلم انما هي التنبؤ والقياس : ونحن لا تنبأ عن المظاهر الفيزيائية الا اذا اعتبرناها لا تدوم مثلنا ، لاننا لا نفهم غير الفضاء . فيحصل التفكك ذاته هنا بين الكيف والكم ، بين الدوام الحقيقي والامتداد الخفي ويكون من صاطنا ايضا ، عندما نحاجه حالاتنا الوجدانية ، ان تغذي الوهم الذي نشرك به هذه الحالات بالتفكك المتبادل القائم في الاشياء المادية ، لأن هذا التمييز او هذا التجديد في آن واحد ، يساعدنا على ان نعتون هذه الحالات باسماء ثابتة ، على الرغم من عدم استقرارها ، واسماء متغيرة على الرغم من

تداخلها المتبادل ، وبساعدتنا أيضاً على جعلها أشياء من الأشياء ودعها هكذا
بقار الحياة الاجتماعية .

فئة اذن البثان متباينان تكون احدهما انعكاس الثانية الخارجي
ونيلها الفضائي الاجتماعي . اما (انا) الاولى فانا ندركها بتفكير عميق يجعلنا
نقبض على حالنا الباطنية كأنها مخلوقات حية تتكون متحدة على القياس ،
متداخلة بعضها في بعض ، فلا يت تعاقبها الدوامي بشيء من الأشياء الى
الوصف الفضائي المتجانس . ولكنها نادرة تلك الفتيات التي تقبض بها على
ذواتنا ، لذلك ندر كونا احراراً . فنحن نعيش خارج انفسنا في اغلب
الافاق دون ان ندرك من (انا) الا طيفها المتقطع ، وظلها الذي يفقد
الدوام في الفضاء المتجانس . ان وجودنا يتسلل في المكان لا في الدوام ،
ولا نعيش الا للعالم الخارجي بل ان نعيش لانفسنا ، فتتكم عوض عن ان
تفكر ، ونعمل عوض ان نعمل . وهكذا لا يكون العمل الحر الا
استهلاك (انا) ثانية والتمركز في الدوام الخفض .

لقد كانت آفة (كنت) انه اعتبر الزمان محيطاً متجانساً ، فلم ينتبه الى
ان الدوام الواقعي يتكون من عنفات متداخلة ، فاذا اتخذ شكل كل
متجانس يكون قد ترجم فضائياً . اما التمييز الذي اقامه هكذا بين الزمان
والمكان فإنه يرجع بالاساس الى مزجه معاً ودغم قبل (انا) الرمز
(بقا) عنها .

لقد اعتبر (كانت) الوجدان عاجزاً عن ادراك الوقائع النفسانية بغير
رحف ، فاسياً ان محيطاً توصف فيه هذه الوقائع بعضها بجانب بعض انا هو
حقاً فضاء لا دوام . وقد سافه ذلك الى الاعتقاد بان الحالات عنها فبالة
الحدوث في انوار الوجدان كما تحدث المظاهر الفيزيائية في المكان : هذا ما
افره مضراً على الافل عندما الحق بنسبة السبية المعنى ذاته والدور ذاته في
العالم الباطني كما في العالم الخارجي . ان ذلك تصبح الحرية واقعاً مبهماً ،
ومع ذلك فقد كان يتق ثقة لا حد لها ، ولكنها لا واعية ، بهذا الادراك
الباطني الذي كان يحاول الانقاص من قدرته . لذا آمن بالحرية ورفعها الى
مصادف الأشياء بذاتها . وبما انه مزج الدوام بالفضاء ، فقد جعل من هذه
(الانا) الواقعة الحرية الغربية حقاً عن الفضاء ، (انا) خارج الدوام ايضاً
لا ندركها قوة المعرفة . والحقيقة هي اننا ندرك هذه (الانا) في كل مرة
نيل بانظارنا عن الظل الذي يتبعنا لتليح احماق انفسنا بقوة عنيفة من التفكير .
فاذا كنا نعيش ونعمل اغلب الاحايين خارج شخصيتنا الخاصة في الفضاء ، لا

في الدوام ، وبذلك تخضع لقانون السببية الذي يربط المعولات ذاتها بالعلل ذاتها ، لا يصعب علينا مع ذلك ان نضع أنفسنا دائماً في الدوام المحض المتداخلة غيباته ، والمتغايرة بعضها عن بعض ، في ذلك الدوام الذي لا تسبب العلة فيه معلوماً ، لأنها لا تحدث الية ثابتة هي ذاتها .

ان قوة الفلسفة (الكنتية) ، وضعها أيضاً ، قائمان في هذا الالتباس ، حسب عرفنا ، بين الدوام الحقيقي ورمزه . فقد تصور (كنت) أشياء بذاتها من جهة ، وقيل من جهة ثانية زمناً وفضاء متجانسين ، تنعكس من خلالها الأشياء الخارجية بذاتها . وهكذا تكون (لنا) المتظيرة التي يدركها الوجدان ، ونكون الأشياء الخارجية من جهة ثانية . فلا يكون الزمان والفضاء هنا إذن باكثر مما يكونانه في العالم الخارجي . ولكن التمييز بين الخارج والباطن هو من عمل الزمان والمكان . ولهذا المبدأ ميزة خاصة تجعل فكرنا التجريبي يثاب على دعامته ثابتة ، وتجعلنا نتق بأن المظاهر من حيث كونها مظاهر يمكن معرفتها بالتام . ونستطيع أيضاً شيد هذه المظاهر مطلقة ، وعدم الانجلاء الى أشياء مبهمة بذاتها اذا كان العقل العملي ، الذي يعلن لنا الواجب ، لا يتدخل بطريقة التذكر الافلاطوني لينبئنا ان الشيء بذاته موجود لأمر في حاضر . وقد كانت النزعة المسيطرة على هذا المبدأ أنها هي التمييز الواضح بين مساهة الوجدان وشكله ، بين المتجانس والمتغاير . وسبب هذا التمييز الاساسي كونهم يعتبرون الزمان محيطاً لا بأبه لمضمونه . لو ان الزمان ، كما يدركه الوجدان المباشر ، محيط متجانس كالمكان ، لنحكم العلم به كما نحكم بالفضاء . وقد ابنا سابقاً بان الدوام من حيث انه دوام ، والحركة من حيث انها حركة ، يشردان على المعرفة الرياضية التي لا تأخذ من الزمان غير المعية ، ومن الحركة عنها غير المجرى . هذا هو الشيء الذي لم ينتبه اليه (الكانتيون) وبخصوصهم . ففي هذا العالم المدعى بالمتظير الذي يتبدد العلم ليكون النسب ، التي يعبر التعبير عنها بالمعية اي بالفضاء ، مبهمة علينا . ولا يصعب على الحالات ذاتها ان تحدث من جهة اخرى في دوام تعتبره متجانساً ، لأن السببية تحمل معها التجديد اللازم ، اذ ذلك يصير كل حرية من الحريات مبهمة . هذه هي النتيجة التي آل اليها نقد العقل الصافي . وقد كان يتصور (كنت) الاستنتاج من ذلك بان الدوام الواقعي متغاير ، الامر الذي كان باستطاعته ان يلفت نظر هذا الفيلسوف الى العقدة الاولى باجلاء الثانية . ولكنه آثر ان يضع الحرية خارج الزمان ، وان يقيم سداً متيناً بين عالم المظاهر الذي يسلمه (كنت) بكامله الى ادراكنا ، وبين

عالم الأشياء بذاتها الذي اوجد عليها بابه .

وقد يكون هذا التمييز مبالغاً فيه ، وقد يكون هذا السد أكثر سهولة
لاجتنابه مما يظن . فإذا افترضنا ان تداخلت هضبات الدوام الواقعي المدركة
بوجدان واع بديل انت توصف ، وكانت هذه الهضبات تكون تغايراً تفقد
فيه فكرة التحديد اللازم كل معنى من المعاني ، نكون (انا) حالتي ، تلك
التي يقبض عليها الوجدان ، شيئاً حراً ، فتتصرف على انفسنا مطلقاً ، وهكذا
يصعب على التفكير الرياضي ان يدانيها بسبب هذا الاطلاق الذي يتوقع دائماً
بالمظاهر التي تطبعه ، ويدخل فيها بدوره .

لقد افترضنا ان وجود مكان متجانس ، وميزنا اسوة (بكنث) هذا
المكان عن المادة التي تلاءم . وسادنا معه بان الفضاء المتجانس انما هو شكل
من اشكال احساسنا ، ونعني بذلك فقط ان عقولنا اخرى كعقول الحيوانات ،
وان كانت تتحرك الاشياء حياً ، لا تغايرها بوضوح بعضها عن البعض المغاير ،
وبعضها عن البعض المماثل . ان هذا الحدس المحيط المتجانس انما هو حدس
خاص بالانسان يساعدنا على تفكيك مفاهيمنا بعضها عن بعض بعملية مزدوجة ،
معزراً اللغة من جهة ومقدماً لنا من جهة اخرى عالماً خارجياً متأزراً علماً
قام المماثلة تتحد فيه جميع العقول . فنعلم هذا الحدس الحياة الاجتماعية ،
ونعيد لنا الطريق .

لقد وضعنا (انا) حبال هذا الفضاء المتجانس كما يعبرها الوجدان التبيه ،
(انا) حبة لا تفكك حالاتها غير المماثلة ، غير المستقرة ، دون انت لقد
طبيعتها ، ولا نجيد او نترجم دون ان نهبط الى المستوى العامي . الاستعانت
هذا (انا) التي نميز بوضوح الاشياء الخارجية ، والتي يسيل عليها تئيلها بزموز ،
الى ان تدس التمييز عنه في قالب كيانها ، وان تسحب عن التداخل الحميم
القائم في هذه الحالات النفسانية وعن كثرتها الكيفية ، بكثرة عددية من
الحلقات التي تغاير ، وتوصف ، وتترجم بالفاظ . فيبدل ان نقبض على دوام
متغير تداخل هضباته ، نجد انفسنا امام زمان متجانس ، توصف هضباته خطأ
افقياً في الفضاء . وبدل ان تعيش حياة باطنية تكتب اللغة امام تعاقب
مراحلها ، القريبة كل منها في نوعها ، فاننا نقبض على (انا) تركب من
جديد ثابته بطريقة اصطلاحية ، وعلى حالات نفسانية بسيطة تتألف وتتركب
كلاحرف الابدعية عندما تؤلف الفاظاً . ولا يكون ذلك مجرد نسق من
التئيل الرمزي لأن الحدس البديهي والعقل المستنقح المحلل انما هما واحد في
الواقعية الوضعية . فنسلط اخيراً على هذه الواقعية تلك الآلية التي تعبر بها

أولاً عن أنفسنا ، فنجدد حالاتنا النفسية بتفكيرها بعضها عن بعض ، ونكون
 اتصالات ثابتة بين أفكارنا المتجسدة هكذا وحركاتنا الخارجية ، ونعشى هذه
 الآلية حريتنا تدريجياً بتقليد وجداناتنا العملية التي تحصل بها المادة العصبية على
 أعمال العكسية (١) . إذ ذلك بطلع علينا الاشتراكيون والجيولوجيون من جهة ،
 والسيكولوجيون من جهة أخرى . ولما كانوا لا يجاهون حياتنا الوجدانية إلا في
 مظهرها الأكثر شوباً ، فإنهم يدركون حالات مفككة بأحكام فائق تفكيرها
 الحدوث ثابة من جديد في الزمان أسوة بالمظاهر الطبيعية التي يطبق عليها إذا
 شئت فسميت التجديد السبي بالمعنى نفسه الذي يطبق به على مظاهر الطبيعة .
 ولما كان المحيط الذي ترصف فيه هذه الحالات النفسية من جهة ثانية يعرض
 علينا أقساماً مفككة بعضها عن بعض ، وتتمكن الوقائع ذاتها من أن تحدث
 فيه من جديد ، فإنهم لا يتكبرون عن أن يجعلوا من الزمان محيطاً متجانساً ،
 وعن أن يعتبروه كما يعتبرون المكان . إذ ذلك يزول كل ثبات بين الدوام
 والامتداد ، بين التعاقب والتعاصر ، فلا يبقى من ثم إلا أن تلقى الحرية ، أو
 إذا كنا نحترمها بدافع الاحتراس الأخلاقي ، فإننا نسوقها بكثير من الحذر
 إلى حقل الأشياء بذاتها اللزمني الذي لا يتعدى وجداناتنا عبثه المدفنة .
 ولكن ثمة وجهة أخرى يمكن اتخاذها حسب ظننا وهي الرجوع بالفكر إلى
 هذه الغيبات في كتاباتنا التي نخزم فيها بخزم شديد ، غيبات فريدة في نوعها لا
 تحدث من جديد ، ولا تؤوب فيها ثانية لشعب من الشعوب مراحل تاريخية
 المتوارية . فإذا كانت هذه الحالات الماضية لا يمكن التعبير عنها تماماً بالفاظ ،
 ولا نتركب مرة ثانية اصطفاً برصف حالات أبط ، فلانها قتل في وحدتها
 الديناميكية ، وفي كثرتها الكيفية مراحل من دوامنا الواقعي الوضعي المتغير
 الحلي . وإذا برز لنا عملنا حراً ، فلان علاقة هذا العمل بالحالة التي صدر عنها
 لا يعبر عنها بقانون . فهي حالة نفسية فريدة في نوعها لا تحدث البتة مرة

(١) كان الأستاذ رينوفيه (M. RENOUVIER) قد تكلم عن هذه الأعمال الإرادية التي تشبه
 تلك الأعمال الانكسبية ، فحصر هكذا الحرية في حالات انفعالية شاذة . وقد ساء عن
 بناءه ، حسب الظاهر ، بأن عملية نشاطنا الحرة ثم نوعاً ما على الرغم منا في غيبات الدوام
 جميعاً الحادثة في الأعمق المدفنة من وجداناتنا ، وإن احسبنا للدوام يقع عن ذلك ،
 فلا يحدث انفعال الحاد في يزول عن هذا الدوام المتغير غير الواضح الذي تنطوي فيه
 (أنا) ، فعلينا إذن والحالة هذه أن نجابه سلسلة حالاتنا الوجدانية المتغيرة برمتها .
 وبعبارة أخرى لقد كان من اللازم عليهم أن يسجلوا عن مواقع هذه المشكلة بتجليل
 دقيق لفكرة الدوام .

ثانية . واخيراً تفقد فكرة التعديد اللازم كل معنى من المعاني ، فلا تعود القضية قضية تنبؤ عن العمل قبل وقوعه ، ولا هي قضية تفكير بإمكانية حدوث العمل المعاكس بعد ان يتم الفعل ، لان اعطاء الشروط جميعها انما هو التركيز ضمن الدوام الوضعي في الزمان نفسه الذي يحصل فيه العمل ، وليس التنبؤ عنه . وشتتوا ايضاً بسبب اي من الاوهام يظن البعض انفسهم مجبرين على ان ينكروا الحرية ، والبعض الاخر مسوقين الى تحديداتها . ذلك لانهم يعبرون بتدرج خفي من الدوام الوضعي الذي تتداخل فيه عناصره ، الى الدوام الرمزي الذي توصف فيه عناصره ، ومن الحرية الحرة بالتالي الى الآلية الواجبة . ذلك انه اذا كنا نود كوننا احراراً في كل مرة ندخل فيها الى اعماق انفسنا ، فادراكاً ما نوده . ذلك اخيراً ، وان كان الموقف هو هذا الذي ينجز فيه العمل بحرية ، فانه يصعب علينا التفكير به دون ان نبسط الشروط خارجاً بعضها عن بعض في الفضاء لا في الدوام الضيق . لقد صدرت مشكلة الحرية اذن عن سوء فهم فكانت للمحدثين ما كانت سفسطائية مدرسة (ايلي) للافلاطون ، اي مبادرة كنهه السفسطائيين عنها عن الوهم الذي تخلط فيه بين التعاقب والمعاصر ، بين الدوام والمعتمد ، بين الكيف والكم .



فهرس المصطلحات الفلسفية

Associationnisme	الائتلافية (مبدأ تداعي الأفكار ونسئل المعاني والحواطر)
Métaphysique	الاهيات
Mécanisme	الآلية
Induction	الاستقراء
Dogmatisme	الاعتقادية
Extension	الامتداد
Criticisme	الانتقادية
Réflexe	الانعكاسي
Positivisme	الابحائية
Éléates	الايلىين
Dimension	بعد
Cercle vicieux	برهان الدور (قياس الدور)
Démonstration syllogistique	برهنة قياسية
Fonction	تابع بياني
Empirisme	تجريبية
Intension	تشدد
Évolution	تطور
Succession	تعاقب
Génétique	تكويني
Impénétrabilité	قانع (عدم قداخل)
Harmonie	تناغم

Harmonie préétablie	تناسق ازلي
Force de cohésion	جاذبية التجمع (قوة جاذبية الالتصاق)
Déterminisme	جبرية
Dialectique	جدلي
Particularités	جزئيات
Intuition	حدس
Esthétique transcendantale	حس سامي
Sens commun	حس مشترك
Hylozoïsme	حيوية المادة
Asymptote	خط تقريبي
Durée	دوام
Subjectif	ذاتي (نفساني)
Pneumo-gastrique	رئوي - معدي
Essai	رسالة
Endosmose	رشح مستبطن
Moelle	رم مستطيل
Signes locaux	سارات محلية
Objectif	شئني
Muscle droit interne	عضل وحشي أيمن
Rationalisme	عقلية
Psychophysique	علم النفس الطبيعي
Les sentiments esthétiques	العواطف الجمالية
	فطرية (القول بان ادراكنا
	للاشكال الطبيعية انما
Nativisme	هو غريزي فينا لا
	يصدر عن تجربة)
Arts plastiques	فنون تجسيمية
Réversible	قابل الانقلاب
Loi	قانون
Inertie	قصور ذاتي (جمود)

Force cinétique	قوة حركية
Syllogisme	قياس
Multiplicité	كثرة . تعدد
Universalités	كليات
Quantité	كم
Qualité	كيف
Glotté	لغة
Homogène	متجانس
Organisme	متعضي
Hétérogène	متغاير
Idéalisme	مثالية
Idées	مُشَلِّ (فِكْر)
Abstrait	مجرد
Périphérie	محيط
Scholastiques	مدرسيون
Centripète	مرکز جاذب
Centrifuge	مرکز طارد
Multiple	مضاعف
Équation différentielle	معادلة تفاضلية
Données	معطيات
Simultanéité	معية . تعاصر
Hémiplégique	مفلوج نصفي
Concept	مفهوم . (ذهني)
Observation	ملاحظة
Méthode empirique	منهج تجريبي
Concret	موضوعي
Fait	واقع
Unité	وحدة
Conscience	وجدان



فهرس الكتاب



صفحة

اهداء الكتاب
مقدمة المترجم
تصدير

١٥

الفصل الاول

في تشدد الحالات النفسانية

٥٤

الفصل الثاني

في تعدد الحالات الوجدانية : فكرة الدوام

٨٧

الفصل الثالث

في انتظام الحالات الوجدانية : في الحرية

١٢٩

الخاتمة

١٣٩

المصطلحات الفلسفية

تم طبع الكتاب في "دار الاحد" بيروت
في ٢٦ تشرين اول ١٩٤٥ لحساب شركة النشر للآداب الفرنسية
بيروت - القاهرة - الجزائر

Henri BERGSON

*de l'Académie Française
et de l'Académie des Sciences morales et politiques*

ESSAI
SUR LES DONNÉES IMMÉDIATES
DE
LA CONSCIENCE

Traduit en Arabe par
KAMAL YOUSSEF EL-HAGE

COLLECTION
" LES TRÉSORS DE LA PENSÉE OCCIDENTALE "

I